CUEM

Carlo Sini

La virtù politica
Filosofia e antropologia

CARLO SINI

La virtù politica.

Filosofia e antropologia.

(Appunti dalle lezioni)

CUEM

(*Che cosa accade non lo possiamo dire, ma in quanto qualcosa accade, lo possiamo dire*)

PROLOGO

Il termine ‘virtù’ che compare nel titolo del corso va ovviamente inteso nel senso classico di *arete*, *virtus*, e non in senso morale. Per es. Platone diceva che la “virtù” (*arete*) degli occhi è di vedere, dei cavalli di correre ecc.

Ricordiamo anzitutto le due famose sentenze di Aristotele che, tradotte un po’ liberamente, suonano così: “L’uomo è un animale politico”, “L’uomo è un animale che ha il linguaggio”.
(Il riferimento all’animale mostra il collegamento col corso dell’anno passato, dedicato all’origine del significato e al rapporto della filosofia con l’etologia; questo corso poi continuava a suo modo quello precedente su mente e corpo e il rapporto della filosofia con la psicologia. Si è così attraversato il riferimento con due scienze, alle quali si aggiunge quest’anno l’antropologia.)

Per quanto richiamato sopra immaginiamoci di raffigurare il luogo problematico al quale rivolgiamo quest’anno il nostro lavoro come una croce iscritta in un cerchio. Ai quattro vertici poniamo le parole ‘Filosofia’, ‘Antropologia’, ‘Economia’, ‘Politica’. Il cerchio raffigura la circolazione di questi saperi dall’uno all’altro, il loro mutuo implicarsi. Al centro del cerchio poniamo poi la parola ‘Linguaggio’.

Dobbiamo intenderci su questa immagine ora proposta. In un corso di filosofia teoretica, e secondo lo stile di lavoro che da anni perseguiamo, non si tratta affatto di muovere da saperi già costituiti. Non chiederemo certo alla filosofia o all’economia politica che cosa

sia la virtù politica; meno che meno assumeremo il confronto con l'antropologia chiedendo lumi agli antropologi e agli etnologi: non si tratta di questo. Quello che intendiamo fare è invece una sorta di *retrocessione genealogica* nei luoghi di costituzione di questi tipici saperi dell'Occidente. Il che significa che tali saperi, le loro metodologie e i loro contenuti, sono per noi "sospesi", come avrebbe detto Husserl. Il nostro interesse non si dirige ad aree disciplinari già costituite; si dirige piuttosto alle condizioni che ne hanno reso possibile la fondazione e l'instaurazione: noi ci dirigiamo consapevolmente ai *retroscena* di questi saperi, che cerchiamo di ricondurre al circolo, o piuttosto al gorgo, all'abisso (al *chasma*) della loro costituzione.

In questo senso la "sospensione" è, da parte nostra, la *messa in scena* di una domanda che potremmo formulare così: **cosa è in gioco nel sapere/potere della "politica"?**

Tornando alle due citazioni iniziali, potremmo anzitutto osservare che con Aristotele invece i giochi sono già fatti. Egli, come vedremo tra breve, disegna bensì una genesi, e in questo senso una genealogia, della politica, ma alla luce abbagliante della teoria filosofica già costituita a partire da Platone e da Aristotele medesimo.

Si noti: Aristotele, come diceva Heidegger, è davvero decisivo per comprendere il *sapere filosofico*. Tuttavia questo sapere in lui è, per altri versi, già deciso, tanto che al suo straordinario sforzo di fondazione della metafisica si potrebbe rivolgere l'alternativa che lo stesso Aristotele poneva nel *Protreptico* (uno scritto a suo modo "politico", oltre che programmatico): o si deve filosofare o non si deve filosofare; ma per deciderlo bisogna già filosofare; quindi si deve filosofare. E così, per fondare la scienza filosofica (l'*episteme* filosofica) si deve già filosofare, bisogna essersi già decisi per la filosofia. In questo senso si può osservare che i metodi e i contenuti della filosofia aristotelica sono ingannevoli e illusori, se ci proponiamo di comprendere il gesto istitutivo della filosofia e l'evento della sua pratica.

Per questa comprensione è invece soprattutto a Platone che bisogna guardare (come comprese Nietzsche e, prima ancora, Vico e

Hobbes): è lui che, in ogni senso, *mette in scena* il gesto della filosofia e che lo mostra; naturalmente con tutta l'ambiguità costitutiva del *teatro*, che quando vuole mostrare il suo stesso retroscena (per es. ammettendo il pubblico alle prove e simili), in realtà lo mette in mostra e così ne fa una nuova messa in scena, sicché in ultimo e in realtà lo nasconde (in generale questo è poi il tratto essenziale di ciò che, in molti corsi, abbiamo chiamato *evento*: nel suo STACCO l'evento mette in scena l'accadere della sua figura e proprio per ciò vi si nasconde. Ancora più determinatamente è poi da osservare che proprio questo gesto a suo modo ingannevole e illusorio è ciò che qui stiamo compiendo, noi che ci proponiamo di perseguire una genealogia della pratica teorica filosofica e politica e che già nel porla in scena le frequentiamo: ma di ciò riparleremo molto più avanti). Forse bisognerebbe osservare il teatro vuoto in assoluta assenza di rappresentazione, con tutto il suo squallore (un po' come osservare l'aula delle lezioni durante le vacanze estive o la spiaggia di Rimini in una giornata di pieno inverno; o ancora il cinto di Venere - su cui torneremo - abbandonato in un angolo dell'Olimpo). E tuttavia questo accorgimento non basterebbe, poiché l'illusione rappresentativa è propria di ogni ente (non c'è ente se non in qualche modo rappresentato, cioè colto all'interno di una pratica).

Tornando ad Aristotele: Heidegger ravvisava nel suo modo di filosofare la più autentica "fenomenologia" degli enti (più autentica di quella di Husserl) e quindi la più genuina fondazione filosofica. In realtà Aristotele è ambiguo: descrive gli enti sulla base dei presupposti dello sguardo filosofico. Si ritiene di solito che molto più ambiguo di Aristotele sia Platone, col suo frequentare il dialogo letterario, col dare la parola a personaggi storici o immaginari, col riferirsi a miti di vario genere ecc.; ma Platone *mette in scena la sua ambiguità* e non la nasconde dietro domande di tipo sistematico e totalizzante; in lui la filosofia, come sapere o scienza della verità, non è già decisa, ma si viene decidendo di fronte ai nostri occhi: tutto sta a saperne scorgere la *messa in scena*.

Va da sé, però, che da Aristotele è sempre possibile apprendere cose straordinarie: sempre egli dice cose in vario modo notevoli, nelle quali si può leggere l'eco di molti retroscena. Riferiamoci pertanto, in via introduttiva al corso, al primo libro della *Politica*, capitolo secondo, 1252a-1253a.

"Se si studiassero le cose svolgersi dall'origine, anche qui come altrove se ne avrebbe una visione quanto mai chiara. È necessario in primo luogo che si uniscano gli esseri che non sono in grado di esistere separati l'uno dall'altro, per es. la femmina e il maschio in vista della riproduzione (e questo non per proponimento, ma come negli altri animali e nelle piante è impulso naturale desiderare di lasciare dopo di sé un altro simile a sé) e chi per natura comanda e chi è comandato al fine della conservazione. In realtà, l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi. Per natura dunque femmina e schiavo sono distinti (...) tra i barbari la donna e lo schiavo sono sullo stesso piano e il motivo è che ciò che per natura comanda essi non l'hanno e quindi la loro comunità è formata di schiava e di schiavo. Di conseguenza i poeti dicono: 'Dominare sopra i Barbari agli Elleni ben s'addice' (Euripide) come se per natura barbaro e schiavo fossero la stessa cosa. Così da queste due comunità si forma la famiglia nella sua essenzialità e ragione. Esiodo ha detto nel suo poema: 'Casa nella sua essenza è la donna e il bove che ara' perché per i poveri il bove rimpiazza lo schiavo. La comunità che si costituisce per la vita quotidiana secondo natura è la famiglia, i cui membri Caronda chiama 'compagni di tavola', Epimenide cretese 'compagni di mensa', mentre la prima comunità che risulta da più famiglie in vista di bisogni non quotidiani è il villaggio. Nella forma più naturale il villaggio par che sia una colonia della famiglia, formato da quelli che alcuni chiamano 'fratelli di latte', 'figli' e 'figli di figli'. Per questo gli stati in un primo tempo erano retti da re, come ancora oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale - e infatti ogni famiglia è posta

sotto il governo regale del più anziano, e lo stesso, quindi, le colonie per l'affinità d'origine. Ciò significano le parole di Omero: 'E ciascuno governa i suoi figli e la moglie' perché vivevano sparsi qua e là ed era questo l'antico sistema di vita. E il motivo per cui tutti dicono che anche gli Dei sono soggetti a un re è questo, che sono soggetti a un re essi stessi, taluni ancora adesso, altri lo furono un tempo e, come le forme degli Dei le immaginano simili alle loro, così pure la vita.

La comunità che risulta da più villaggi è lo stato, perfetto, che raggiunge ormai, per così dire, il limite dell'autosufficienza completa: formato bensì per rendere possibile la vita, in realtà esiste per rendere possibile una vita felice. Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. Inoltre ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole (*politikon zoon*): quindi chi vive fuori della comunità statale per natura e non per qualche caso o è un abietto o è superiore all'uomo (...) È chiaro quindi per quale ragione l'uomo è un essere socievole molto più di ogni ape e di ogni capo d'armento. Perché la natura, come diciamo, non fa niente senza scopo e l'uomo, solo tra gli animali, ha la parola: la voce indica quel che è doloroso e gioioso e pertanto l'hanno anche gli altri animali (e, in effetti, fin qui giunge la loro natura, di avere la sensazione di quanto è doloroso e gioioso e di indicarselo a vicenda), ma la parola è fatta per esprimere ciò che è giovevole e ciò che è nocivo e, di conseguenza, il giusto e l'ingiusto: questo è, infatti, proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto e degli altri valori: il possesso comune di questi costituisce la famiglia e lo stato. E per natura lo stato è anteriore alla famiglia e a ciascuno di noi perché il tutto dev'essere necessariamente anteriore alla parte: infatti, soppresso il tutto non ci sarà più né piede né mano se non per analogia verbale, come se si dicesse una mano di pietra (tale sarà senz'altro una volta

distrutta): ora, tutte le cose sono definite dalla loro funzione o capacità, sicché, quando non sono più tali, non si deve dire che sono le stesse, bensì che hanno il medesimo nome. È evidente dunque che lo stato esiste per natura e che è anteriore a ciascun individuo: difatti, se non è autosufficiente, ogni individuo separato sarà nella stessa condizione delle altre parti rispetto al tutto, e quindi chi non è in grado di entrare nella comunità o per la sua autosufficienza non ne sente il bisogno, non è parte dello stato, e di conseguenza è o bestia o Dio.

Per natura, dunque, è in tutti la spinta verso siffatta comunità, e chi per primo la costituì fu causa di grandissimi beni. Perché, come, quand'è perfetto, l'uomo è la migliore delle creature, così pure, quando si stacca dalla legge e dalla giustizia, è la peggiore di tutte. Pericolosissima è l'ingiustizia provvista di armi e l'uomo viene al mondo provvisto di armi per la prudenza e la virtù, ma queste armi si possono adoperare specialmente per un fine contrario. Perciò, senza virtù è l'essere più sfrontato e selvaggio e il più volgarmente proclive ai piaceri d'amore e del mangiare. Ora, la giustizia (*dikaiosune*) è elemento dello stato; infatti il diritto (*dike*) è il principio ordinatore della comunità statale e la giustizia è determinazione di ciò che è giusto " (trad. di Renato Laurenti, ed. Laterza).

Un commento puntuale ed esauriente di questo brano di Aristotele potrebbe da solo richiedere un intero corso di lezioni. Qui ci limitiamo a qualche notazione utile ai nostri scopi (molto più avanti ne diremo ancora qualcosa).

- Lo studio dell'origine (genesi, genealogia) rende chiare le cose. A suo modo Aristotele è il padre di ciò che chiamiamo genealogia.
- Ci sono esseri che non possono sussistere separati (essi, potremmo dire, sono *complementari*); quindi devono unirsi. L'*arete* politica ha qui la sua radice "naturale".
- L'unione cui si allude è anzitutto quella sessuale (che è quindi a sua volta radice "naturale" della *politike arete*). La ragione di questo impulso è ravvisata nel desiderio di discendenza. Esso, nel *De anima*, è spiegato come imitazione, da parte degli esseri corruttibili, della vita

eterna degli Dei incorruttibili: eternità del genere (cfr. su ciò la Dispensa *Mente e corpo*). Sessualità = economia della vita e della morte.
- La descrizione assume come fatto naturale e pacifico che nell'unione il "capo" è colui che può prevedere con intelligenza (cioè l'uomo maschio in generale e l'uomo greco in particolare). La femmina e lo schiavo gli sono naturalmente sottoposti, in forza dell'interesse comune alla sopravvivenza: radice "naturale" dell'economia politica.
- Famiglia, villaggio, stato: descrizione politico-antropologica divenuta "classica". (E si noti la spiegazione "razionalistica" relativa alle credenze circa la natura degli Dei, con un implicito richiamo a Senofane).
- Fine dello stato (della *politike arete*) è la vita felice, cioè la felicità dei suoi membri.
- Lo stato è il fine della vita umana. Concetto aristotelico di *telos*: il compimento del proprio sviluppo naturale è l'essenza e la ragion d'essere di ogni cosa. Quindi lo stato è il fine naturale dell'uomo e l'essere politico (socievole) è la sua condizione naturale.
- La socievolezza umana ha il suo fulcro nella parola, ignota agli animali. Essa rende possibile il giudizio del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Parla qui, più che mai, l'allievo di Platone che, come vedremo, pone appunto il problema politico della giustizia.
- Se lo stato è il *telos*, e quindi l'intero come scopo finale ed essenziale, famiglia e individuo ne sono parti. Concetto aristotelico di totalità organica: le parti sono tali solo all'interno del tutto (la mano è tale solo nell'organismo vivente e non separata da esso). Ne deriva che un individuo umano fuori dello stato non è concepibile: o è una bestia o è un Dio. (Cfr. le conclusioni del corso passato sull'etologia: *Origine del significato*).
- Il problema della violenza e dell'ingiustizia: l'uomo, come dicevano i greci, è l'animale più terribile. Tanto più indispensabile è dunque la *politike arete*.

Di particolare interesse sono naturalmente le osservazioni aristoteliche sul linguaggio (ciò che noi abbiamo posto al centro della croce dei saperi: si comincia a intuirne il perché, ma solo molto più

avanti ne comprenderemo a fondo le ragioni). In sostanza è il linguaggio, la capacità di giudizio della parola, che mette in circolazione i saperi (politica, filosofia, antropologia, economia).

La questione insomma concerne la parola come potere politico. Sicché si potrebbe dire che ciò che in questo corso è tentato e mostrato sotto il profilo di una "genealogia del politico" è una vera e propria **etologia della parola**. In questo senso siamo di fronte a una etologia dell'uomo, quale appariva alla fine del corso precedente, dove l'uomo era infatti preso nel frammezzo tra l'animale e il Dio. Ma la pregnanza di ciò che stiamo notando in via introduttiva apparirà solo alla fine del cammino.

Guardando le cose sotto questo punto di vista, il nodo dei nodi è pertanto la **retorica**: la forza, il potere fascinatorio e convincente della parola (ben prima di ogni "arte retorica" codificata). La questione politica, si potrebbe dire, è presa tra Gorgia e Nietzsche (che è una consapevole maschera di Gorgia: cfr. le sue lezioni di Basilea sul linguaggio; ma già il *Gorgia* di Platone è in questa linea).

Nella "retorica" leggiamo dunque l'origine dell'animale politico, cioè l'origine dell'"antropologia", che ha nel suo cuore la "psicologia", ovvero ciò che sono solito chiamare "la strategia dell'anima di Platone".

Naturalmente politica, antropologia, psicologia, etologia sono qui termini che non si riferiscono a discipline costituite: essi sono piuttosto *luoghi genealogici*, ovvero *luoghi retorici* interni al nostro stesso discorso.

(*Si noti*: nell'indagare la forza della parola, la sua *arete* e il suo "potere", noi stessi precipitiamo nell'abisso (*chasma*) del nostro abisso: abbiamo cominciato anni fa esaminando l'onto-logia della parola, cioè assumendo a tema l'analogia metafisica; poi abbiamo indagato la psico-logia della parola; in tal modo l'autocoinvolgimento genealogico, benché dichiarato, era ancora in qualche modo tenuto a distanza. Ora, sprofondando nella retorica, cioè in uno scandaglio dell'etologia della parola che è messa in scena del suo potere politico e rivelazione del suo retroscena, in sostanza ci troviamo a fare i conti

con il nostro stesso retroscena: anche la nostra messa in scena del retroscena è già presa nella retorica politica, di cui la logica esibita del nostro discorso è in realtà una maschera. Ci misureremo più avanti con tutto ciò).

Rianimando la questione del "politico", la filosofia stessa è dunque posta in questione. Noi ne denunciammo la "soglia" in *Teoria e pratica del foglio-mondo*, ma solo ora la pratica filosofica è direttamente sotto esame (o "sospetto", come diceva Nietzsche): questione appunto "etologica" (*ethos* = abito, pratica, abitazione ecc.) che ha in sé la questione antropologica e psicologica. Ciò è emerso già chiaramente in Aristotele (come "fenomenologia pacifica", che è in realtà gesto di messa in scena problematico). Gli esseri che non possono sussistere separati (gli esseri "complementari") devono unirsi; ma già era deciso chi sta sopra e chi sta sotto. La descrizione empirica (fenomenologia empirica) viene spacciata per ragion d'essere "naturale". Etologia tacita (e in effetti Aristotele può considerarsi il padre dell'etologia in senso stretto, se si ricordano i suoi scritti dedicati agli animali, alle piante ecc.: *De partibus animalium*, *Parva naturalia* ecc.).

Il nostro compito è allora innanzitutto quello di far emergere lo STACCO (come dicevamo l'anno scorso) che costituisce **la messa in scena della filosofia come politica** (l'una è immediatamente l'altra): figura del **teatro di Platone** in cui siamo da sempre già presi, ignari esecutori di una scena "teorica" e di un copione che ha Platone e Aristotele come suoi autori e registi. E se in *Teoria e pratica del foglio-mondo* era mostrata una genealogia del sapere filosofico, qui deve essere mostrata una genealogia rivolta al *fare* che rende possibile la messa in scena di questo sapere stesso.

Questo Stacco, che caratterizza il presente corso, è però solo in apparenza dipendente da una nostra "libera decisione"; in realtà esso accade come soglia in cui sono iscritte le nostre figure di soggetti: soggetti presi nell'intreccio delle pratiche filosofiche *alle quali*, appunto, siamo soggetti in questo luogo definito dalla "filosofia teoretica". Infatti siamo nel contempo presi dalla cosiddetta "crisi del po-

litico" che oggi ci caratterizza, la quale ha insieme, come è genericamente noto, i tratti di una "crisi antropologica" e cioè di una "crisi della economia della vita". Va da sé che ove il sapere filosofico e il modo della sua trasmissione culturale e accademica non avvertano neppure l'esigenza e l'urgenza, in uno con la legittimità, di queste domande e di questi problemi, nessuna esperienza e nessuna formazione davvero filosofiche sono all'opera.

Per ciò che abbiamo appena detto, lo STACCO che governa la natura di questa ricerca si configura allora come una domanda *auto-bio-grafica*: è di noi che anzitutto si tratta, e delle figure dei nostri saperi (come del resto sempre accade nella domanda filosofica svolta nella sua declinazione "teoretica"). D'altra parte è anche facile osservare che tutta la scrittura di Platone, col suo ricorso al dialogo (che non va preso come una "ovvietà letteraria"), è in vari sensi una messa in scena auto-bio-grafica: teatro drammatico il cui protagonista è Socrate, ambiguo alter ego di Platone. E si potrebbe anche osservare che se Socrate è il protagonista della instaurazione politica della filosofia, ovvero della instaurazione filosofica della politica, il lato "retorico" di tale azione mostra la necessità, in tale politica, del "personaggio", a suo modo erede del sacerdote e del sovrano per discendenza divina. Ma la "scena" di Platone è nel contempo il nostro diretto "retroscena": noi siamo ancora qui a mimare lo stesso personaggio, i suoi vezzi retorici e le sue sottigliezze logiche.

Di ciò (come al solito) si accorse mirabilmente Nietzsche. In *Al di là del bene e del male*, proprio scandagliando genealogicamente le origini della nostra cultura dal "teatro" platonico, metteva in guardia il filosofo del futuro dal "martirio socratico in nome della verità". Il nuovo filosofo, diceva, deve guardarsi "dal soffrire per 'amore della verità' (...) Il martirio del filosofo, il suo 'olocausto per la verità', porta alla luce quel che di demagogico e d'istrionesco si annida in lui; e posto che sino a oggi lo si sia riguardato con una curiosità artistica, può essere certo comprensibile, in rapporto a molti filosofi, il pericoloso desiderio di vederli una buona volta anche nella loro degenerazione (degenerati nella forma del 'martire', dell'urlatore da

ribalta e da tribuna). Soltanto che, avendo un tal desiderio si deve essere chiari su *quel che* ci sarà da vedere - null'altro che una rappresentazione satiresca, una farsa da fine-spettacolo, la perpetua dimostrazione che la lunga vera tragedia è *finita*: ammesso che ogni filosofia, nel suo nascere, sia stata una lunga tragedia".

Il filosofo "socratico" degenerato dunque nella figura di attore-pagliaccio: controfigura del mimo della verità di cui parlava Platone nel *Sofista*. La dialettica e la retorica socratiche come degenerazione della saggezza dionisiaca dell'età tragica, secondo le note formule nicciane, cui va aggiunta la degenerazione "democratica" della politica da parte di uomini ormai senza patria. E Nietzsche pensa che se la vera tragedia è finita, a essa segue di necessità la grande catastrofe del nichilismo dispiegato (la fine del politico segnata dall'avvento degli urlatori da tribuna, da consolle e da video). Ma si noti anche l'insistenza sul "desiderio" (ciò acquisterà in seguito un senso peculiare per noi); anzi: un "pericoloso desiderio" che è insito nella volontà della dissacrazione del filosofo socratico: a cosa può condurre tale desiderio se non, a sua volta, a una sorta di "comica finale", a una filosofia della chiacchiera, del gioco "culturale" e delle mode da rotocalco? Ma più in profondità bisogna dire che anche il desiderio genealogico è un pericoloso desiderio, che ha in sé il senso della profanazione e del "parricidio" - col che poi torniamo sempre di nuovo a Platone, al *Sofista* e al *Parmenide*. Per non dire del desiderio dell'incesto, quale troveremo al fondo del *chasma* della *Repubblica*, quando ci scopriremo a fare i conti con la Dea Madre.

Il fatto è che **la questione politica è infine l'enigma del desiderio**. "Che cosa vuole infine la donna?" si chiedeva Freud; ma avrebbe dovuto aggiungere, niccianamente, "cosa vuole questa mia volontà di verità?" Ritroveremo più avanti il senso di tutte queste osservazioni introduttive, per ora molto ambigue. Ridiamo invece, ancora una volta, la parola a Nietzsche. Egli ha scritto: "Dove sta l'albero della conoscenza, c'è sempre il paradiso: così dicono i più vecchi e i più giovani serpenti". Perciò guardatevi da questo vecchio serpente che vi parla. Io ve l'ho detto, non lo ripeterò.

ATTO PRIMO

La scena della "Repubblica".

"*Kateben chzen eis Peiraia*": così inizia la *Repubblica*, con una discesa nel *chasma* del Pireo, il porto di Atene. Ma sintetizziamo anzitutto alcune notizie.

Sulla composizione complessiva della *Repubblica* di Platone esistono molte controversie. Si ritiene probabile che Platone abbia elaborato e poi rielaborato il testo all'indomani del ritorno dal primo viaggio in Sicilia, a Siracusa, ove, come si sa, sono falliti i suoi sogni politici. Questo lavoro si è forse protratto per dieci anni, o addirittura sino al 360 a.C., coprendo un arco di tempo che va dal 385 al 360 appunto.

È certo che *Timeo* e *Leggi* sono successivi alla *Repubblica*. Nel prologo del *Timeo* si finge che il dialogo sia una continuazione della *Repubblica*, svoltosi il giorno dopo di questa. Mario Vegetti osserva che questo richiamo alla *Repubblica* (d'ora innanzi *Rep.*) sembra avere lo scopo di rievocarla per abbandonarla nel tragitto *Timeo*, *Crizia*, *Leggi*. Altro dato certo: *Gorgia* (ma anche *Protagora*) precedono la *Rep.*

Molto discussa è la datazione del primo libro della *Rep.*, che forse fu dapprima pensato come un dialogo autonomo dedicato a Trasimaco e composto precocemente intorno al 390 circa. Sappiamo del resto, secondo la testimonianza di Diogene Laerzio e di Dionigi di Alicarnasso, che Platone rielaborava di continuo i testi prima di "pubblicarli" (cioè di renderli noti ai lettori di allora, facendoli circolare non sappiamo bene come). In particolare ciò concerne l'inizio del primo libro della *Rep.*: "L'inizio della *Rep.* fu trovato con moltissime correzioni e mutamenti", dice la testimonianza. Forse si tratta dell'eco di notizie di tradizione accademica; tra esse l'aneddoto secondo il quale l'inizio della *Rep.* fu ritrovato accanto al letto di Platone al momento della sua morte (è nota peraltro l'importanza degli inizi dei dialoghi platonici: in essi espressioni e immagini, apparentemente casuali, in realtà anticipano la tesi centrale: cfr. per es. *Fedone*).

Controversa è anche la data "drammatica" della *Rep.*, cioè in che anno Platone vuole che si immagini essere accaduto il dialogo che descrive. È ovvio che ciò è di grande importanza per l'impatto che il dialogo dovette avere con i lettori contemporanei a Platone. Secondo alcuni si tratta del 411, sicché saremmo ancora nel clima del colpo di stato oligarchico e aristocratico dei Quattrocento. Secondo altri si tratta del 425 (o del 422-421): tempo della pace di Nicia che vede Atene al culmine del suo splendore. Nel primo caso il messaggio politico di Platone si potrebbe rendere come segue: democratici e oligarchi furono entrambi ingiusti, come le morti innocenti di Polemarco e di Socrate dimostreranno. Nel secondo caso: se, nel momento del culmine della fortuna, avessimo provveduto a riformare la democrazia, Atene non sarebbe degenerata nella corruzione, nell'orrore e nell'odio, oltre che nella sconfitta, e non staremmo come stiamo ora.

È un fatto che Platone fa parlare i morti (come Dante): il suo è un impressionante dialogo tra ombre. Bisogna immaginare l'effetto tragico, drammatico, che ciò doveva avere sui lettori contemporanei. Con la sua incomparabile arte Platone ricrea al vivo i personaggi storici, con tratti, modi di dire, idee che erano loro propri e che i lettori ricordavano (o ne avevano sentito parlare). Quella di Platone non è stilisticamente né tragedia né commedia; la sua, si potrebbe dire con una espressione di Hegel, è una grandiosa "prosa del mondo". È dunque nella dialettica della trama che Platone inserisce il *suo* messaggio, come farebbe un drammaturgo moderno (si pensi per es. a *I giganti della montagna* di Pirandello, ma gli esempi potrebbero essere innumerevoli).

Tenuto conto di tutto ciò è facile comprendere che l'inserimento della cosiddetta filosofia di Platone come capitolo di una "storia della filosofia" è quanto di più insensato e improprio si possa fare. Nondimeno questa traduzione storiografico-manualistica è accaduta, recando alcuni vantaggi e soprattutto fondando una tradizione secolare. Si tratta, prendendone atto, di saperlo e di non farsene condizionare.

Dopo queste sommarie notizie, leggiamo l'inizio della *Rep.* (lo leggiamo nella traduzione di Mario Vegetti, che sta conducendo, in

collaborazione con la sua scuola presso il Dipartimento di filosofia della Università di Pavia, un fondamentale commento alla *Rep.*, del quale più volte ci gioveremo ampiamente; il testo in questione è ora edito da Bibliopolis di Napoli).

“(Socrate) Discesi ieri al Pireo insieme con Glaucone, il figlio di Aristone, sia con l’intenzione di offrire la mia preghiera alla Dea, sia perché volevo al tempo stesso osservare in quale modo avrebbero organizzato gli spettacoli che ora per la prima volta tenevano. Bella mi sembrò in effetti la processione della gente del posto, ma per niente meno adeguata risultò anche quella allestita dai Traci.

Dopo aver offerto le preghiere e aver osservato la processione, ripartimmo verso la città.

Allora, scorgendoci da lontano mentre ci affrettavamo verso casa, Polemarco, il figlio di Cefalo, ordinò al suo ragazzo di venire di corsa e di insistere perché lo attendessimo. E il ragazzo, prendendomi da dietro il mantello, “Polemarco, disse, vi chiede di aspettarlo”.

E io mi voltai e chiesi dov’era lui. “Eccolo qui, disse, viene dietro. Ma aspettate”. “E noi aspetteremo”, disse Glaucone.

E poco dopo arrivarono sia Polemarco sia Adimanto, il fratello di Glaucone, Nicerato, il figlio di Nicia, ed alcuni altri, che sembravano venire dalla processione.

Allora Polemarco disse: “Socrate, mi sembrate diretti verso la città come se steste per andarvene”. “E non è un’impressione sbagliata”, dissi io. “Ma ci vedi, disse, quanti siamo?”. “Come no?”. “Dunque, disse, o vi dimostrate più forti di noi, oppure restate qui”. “Ma non c’è forse, dissi, ancora un altro caso, se vi convincessimo che bisogna lasciarci andare?”. “E come potreste, rispose lui, convincere chi non ascolta?” “Non c’è modo”, disse Glaucone. “E dunque non vi ascolteremo, mettetevelo in mente”. E intervenne Adimanto: “Ma allora forse non sapete che ci sarà verso sera una fiaccolata a cavallo dedicata alla Dea?”. “A cavallo?, dissi io. Ecco una novità. Impugneranno le fiaccole e se le passeranno dall’uno all’altro gareggiando a cavallo? o cos’altro intendi?”. “Proprio così, disse Polemarco. E faranno inoltre una festa notturna che merita di essere vista. Ci

alzeremo da tavola dopo cena e assisteremo alla festa notturna. Lì incontreremo molti giovani e converseremo. Dunque restate senz'altro". E Glaucone: "Sembra proprio, disse, che si debba restare". "Se ti pare, risposi, così bisogna fare".

Notiamo anzitutto la scherzosa insistenza di Polemarco sulla forza, la contesa e soprattutto sull'inutilità di tentar di convincere chi non ascolta. Secondo Vegetti vi si potrebbe leggere il preannuncio della inconclusività dello scontro dialettico che di lì a poco si svolgerà tra Socrate e Trasimaco, se non addirittura una preventiva critica di Platone all'ironia socratica; il che sarebbe come un sigillo, o una cifra dell'intera *Rep.*, intesa come opera nella quale Platone intende andare oltre il suo maestro. In sintesi il messaggio potrebbe rendersi così: Socrate non era in realtà un vero filosofo; egli cercava la verità, ma non era in grado di conseguirla e di fondarvi una autentica *episteme* filosofica. Questa è possibile solo con un passaggio alla "politica": solo se la filosofia si realizza nello stato giusto essa è vera politica e vera filosofia. Il che comporta la visione dell'idea del Bene e la sua realizzazione terrena, come la *Rep.* mostrerà. Solo allora l'uomo potrà conseguire quella felicità che tutti i greci cercano, a cominciare da Socrate.

Ma veniamo propriamente alla scena entro la quale il dialogo della *Rep.* si svolge. Osserva Vegetti che bisogna prendere sul serio le scelte linguistiche di Platone e il loro valore simbolico. Egli si riferisce in particolare al celebre attacco: *kateben*, discesi. Si tratta dell'aoristo di *katabainein*: verbo pieno di risonanze per l'orecchio di un greco di quel tempo. Erich Voegelin ne ha messo in rilievo il precedente omerico: Odisseo dice a Penelope: *kateben eis Aiden*, scesi nell'Ade. Quindi si deve pensare che Socrate scenda a sua volta in un Ade, sociale e culturale.

Si può dire di più. Come comprenderemo in seguito, in realtà Socrate scende nella vagina e nel caos del desiderio, cui la *politike arete* dovrà fornire un *nomos*, una legge e una forma. Questa "normalizzazione" del desiderio esibirà poi quella "vagina pubblica"

che riduce le donne in comune e così gli uomini ai fini di una riproduzione "eugenetica". Questo accenno alla pericolosità sociale dell'eros sessuale è in effetti uno dei punti più delicati della *Rep.*, come vedremo.

Approfondendo l'intuizione di Voegelin, Vegetti sottolinea poi quanto segue:
- la discesa di Socrate al Pireo ha il valore simbolico di una discesa nel *chasma*, nell'*antron*, nella voragine o nell'abisso: discesa che è una immagine arcaica di quella trasformazione rituale dell'uomo che, nella discesa, ha fini conoscitivi e profetici.
- Inoltre fini iniziatici (rito di rinascita).
- In queste discese accade di norma l'incontro con una divinità femminile: Dea Madre, Profetessa, Dea notturna, Mnemosyne ecc. Questo incontro è connesso ai temi della conoscenza e della giustizia (sicché, potremmo dire, se è vero che Platone fa parlare i morti, lo fa ai fini di una "rinascita" dei vivi, cioè di una loro iniziazione alla vera conoscenza e alla vita giusta e buona).
- Al fondo del *chasma* si ha un confronto della vita con la morte. Secondo la formula del Burkert: *Mysterium der Wiedergeburt*. Rinascita eterna o eternità della rinascita. (Solo alla fine del corso saremo in grado di comprendere, nel nostro modo, il senso profondo e pregnante di questa notazione.)
- Di questo senso della discesa nel *chasma*, negli abissi, si possono fornire innumerevoli esempi: Epimenide, Orfeo, Pitagora (che Apuleio considera "maghi") ecc. Evidenti i caratteri sciamanici e orfici di tali "discese". Si ricordino i casi emblematici di Empedocle (che scompare nell'Etna) e di Parmenide con la sua Dea, al di là del passo carraio della notte e del giorno.
- Si potrebbe evocare anche la discesa in Egitto, donde Erodoto trae tutta la sapienza greca a partire da Pitagora e così la rinascita orfica. Tutta la cultura egiziana è in effetti presa da questo viaggio, da questo transito, dalla luce alle tenebre e di nuovo alla luce: Iside e Osiride. Di qui anche il mito di Dioniso fatto a pezzi e ricomposto da Apollo.

Ora, dice Vegetti, è un fatto che nella *Rep.* incontriamo almeno tre racconti di *katabasi* (oltre alla discesa al Pireo):
1. la *katabasi* di Gige;
2. la *katabasi* del mito della caverna;
3. la *katabasi* del mito di Er.

Se queste osservazioni sono sensate, allora dovremmo trovare, dice Vegetti, una *anabasi*, una risalita finale, a chiudere il cerchio della *katabasi* iniziale (composizione a cerchio della *Rep.*). **E infatti la troviamo**:
- Alla fine del libro decimo Socrate prende la parola al posto di Er, sostituendolo nel ruolo di *angelos* (messaggero) ed esorta a "seguire sempre la via verso l'alto" (*tes ano odou,* 621c). Si tenga presente che Er descrive "le due voragini del cielo". La voragine del cielo (*to chasma tou ouranou*) è poi caratterizzata da una via all'insù e da una via all'ingiù, come diceva Eraclito.

Torneremo su tutto ciò, ma intanto si può dire che il nesso *katabasi-anabasi* che tiene in circolo la *Rep.* appare evidente. Essa è pertanto la rappresentazione di una sorta di rito di contaminazione, morte, purificazione e rinascita. Tutto questo movimento, tradotto nel movimento dialettico della filosofia, **è la politike arete**.

In più va aggiunto che l'esibizione di questa "vicenda" da parte nostra è a sua volta una messa in scena non innocente. Non possiamo comprendere davvero il gesto di Platone (l'istituzione della filosofia e cioè della politica) senza sprofondare a nostra volta nel *chasma* del desiderio e senza vedere in noi lo stupro della volontà di sapere e della sua politica del desiderio.

Ma veniamo ora propriamente alla scena, al luogo, in cui Platone ha deciso di ambientare il dialogo della *Rep.* In che senso il Pireo, il porto di Atene, è assimilabile simbolicamente al *chasma* dell'Ade? Osserviamo dunque la scena (come si è forse intuito, la metafora teatrale accompagnerà tutto il nostro cammino):
- la scena è anzitutto quella di un luogo notturno;
- vi si celebra per la prima volta la festa delle Bendidie: una festa barbarica appartenente alla comunità dei Traci presso il Pireo (i co-

stumi dei Traci sono notoriamente connessi alla tradizione dei riti sciamanici);
- la festa si svolge in onore della Dea tracia Bendis; essa, oltre che a Cibele, a Demetra e ad Artemide, è soprattutto assimilabile alla Dea Ecate, figlia della Notte, portatrice di fiaccole (si ricordi la corsa con le fiaccole), ed Ecate, nel novero delle divinità greche, è la sovrana degli Inferi, cui conduce le anime.
- Torneremo a Ecate tra poco. Intanto notiamo che nel *Timeo* (che, si è detto, è pensato come continuazione della *Rep.* il giorno dopo) alla festa di Bendis si sostituisce la festa delle Panatenaiche (contro ogni plausibilità del calendario, cosa di cui Platone evidentemente non si cura, badando invece al significato simbolico): da una festa barbarica si passa alla più tipica festa patria; dal caos notturno e marino si ritorna così alla luce della salda terra genitrice. Il senso simbolico di questo passaggio non potrebbe essere più chiaro.
- Bendis dunque, notturna e infernale, è portatrice (nelle sue raffigurazioni) di una doppia lancia (che Proclo intese come simbolo del bivio, della biforcazione: cfr. le due vie della Nyx, della Dea di Parmenide; e ancora le due vie di Eraclito e il bivio di Eracle secondo Prodico: cfr. *Eracle al bivio*, in C.Sini, *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna, dove si fa questione anche di Protagora e del mito del *Protagora*).
- Il grande porto del Pireo assume l'evidenza simbolica di un luogo inquietante e temibile; in esso transitano persone di ogni provenienza e origine sociale. Dal mare, dice Platone, deriva "una varietà disordinata di costumi cattivi". Confusione sociale e morale, associata alle vicende tumultuose dei traffici e del commercio.
- Nel *Timeo* il Pireo viene simbolicamente associato alle zone inferiori del corpo umano (il ventre, il sesso), l'istmo al collo, l'acropoli di Atene alla testa (una sorta di topografia psicosomatica).

La scena della messa in scena di Platone ci è così sufficientemente chiara nel suo evidente, o quanto meno presumibile, significato simbolico. Ora però abbandoniamo Platone per cercare di comprendere, per una via traversa, il significato della Dea Bendis, la cui

controfigura è Ecate. Chi è Ecate? Ecco la nostra domanda. Per affrontarla, secondo la nostra metafora teatrale, diamo inizio così alla *nostra* “messa in scena”.

Scena prima:
Il mito del cinto di Venere.

Ci riferiamo a questo mito per mettere preliminarmente a fuoco ciò che abbiamo chiamato "politica del desiderio". In tal modo stiamo scavando nella voragine che precede l'istituzione del politico - e che la partorisce.

In sintesi il mito narra quanto segue (per un'analisi più dettagliata rinvio a C.Sini, *Il profondo e l'espressione*, Lanfranchi, Milano).
- Venere (Afrodite) possiede un cinto, o cintura o cesto, contesto dalle Grazie, dalla amabilità e dal desiderio. Esso è uno strumento di seduzione incantatoria: potere che conferisce a chi lo indossa.
- Era (Giunone) lo chiede in prestito ad Afrodite per ammaliare il distratto Zeus e renderlo così ostile ai Troiani che lei odia. (Astuzia e inganno femminili).
- Ma un giorno la Discordia, cacciata dall'Olimpo, se ne vendica, gettando sul tavolo degli Dei a banchetto il celebre "pomo della discordia", recante la scritta: "Alla più bella".
- Artemide (Diana), Afrodite ed Era se lo contendono; allora Zeus nomina giudice il giovane Alessandro (Paride).
- Venere chiede a Era la restituzione del cinto e vince la gara. Per ricompensa promette a Paride l'amore della donna più bella del mondo (Elena, moglie di Menelao), donde discordie e lutti infiniti sulla terra (la guerra di Troia ecc.).

Il mito suggerisce molteplici sensi nascosti. Per esempio:
- la dinamica del desiderio e della scelta sessuale;
- l'intero ciclo delle fasi lunari che simboleggia il ciclo della femminilità (Artemide la luna crescente, Afrodite la luna piena, Era la luna calante);
- la fascinazione attraverso un oggetto trasferale (il cinto) e la sua connessione con la vita e con la morte.

In particolare:
- **Artemide** simboleggia la vergine ancora indomita e selvaggia, dura e crudele (essa, osservata di nascosto da Atteone nella sua nudità, se ne vendica trasformandolo in cervo e facendolo sbranare dai cani); insofferente di amplessi, ritrosa all'amore, è nondimeno seducente nella sua acerba e ancora ambigua bellezza. Infatti anche lei partecipa alla gara: vuole sedurre, ma disdegna il cinto e forse proprio in questo rifiuto (rifiuto di arti fascinatorie "femminili") consiste la sua seduzione.
- **Afrodite** rappresenta la femminilità nel pieno del suo potere seduttivo sessuale (e in questo senso il cinto le spetta).
- **Era** rappresenta la femminilità matura e declinante, che affascina proprio per questa sua bellezza esperta, prossima al tramonto.

È però necessario osservare che in questa simbolizzazione del ciclo lunare manca la fase della luna nascosta, cioè proprio **Ecate**: la luna nera, il *chasma*, la voragine e il regno dei morti. Ma manca davvero? In realtà essa non manca affatto. La sua presenza che si nasconde c'è appunto in quanto oscurata o mascherata dallo splendore e dall'abbaglio delle altre tre fasi e Dee. Essa non ha né cinti né seduzioni, e però detiene la chiave del mistero della vita e della morte. *Chasma* della morte e della rinascita, punto di svolta della vita, essa (come osserva Kerényi) simboleggia l'oscurità dell'amplesso che nell'uomo si cela: la notte del concepimento e della nascita e la notte destinata alla morte.

Se Bendis è Ecate, come sappiamo, allora alcuni punti vanno approfonditi.
- Il **cinto**: immagine che trasmette la seduzione, simbolo dell'"oggetto del desiderio" e in questo senso oggetto eminintemente trasferale (come si dice in psicoanalisi). Esso, preso in sé, ha un corpo insignificante e al limite un po' grottesco, per es. quando venga dismesso e abbandonato in un angolo come semplice cosa ristretta nella indifferenza della "semplice presenza", come direbbe Heidegger. Esso simboleggia nel mito l'*investimento erotico* (cioè

l'*investimento oggettuale*) e la natura "illusionistica" del desiderio. **In realtà dietro l'illusione dell'eros si intrama la vicenda della vita e della morte.**
- Si noti che proprio la sua natura trasferale (illusoria), la sua natura di "segno" rende impossibile il possesso dell'oggetto del desiderio (il desiderio della donna passa attraverso il cinto: in quanto indossa il cinto viene desiderata); ma il cinto non è nulla, è solo un segno di per sé insignificante; che cosa dunque viene desiderato? non il cinto, che è solo un segno e una cosa indifferente (qui la radice delle cosiddette perversioni sessuali, peraltro al limite tendenzialmente ineliminabili dal desiderio sessuale, di cui sono una componente strutturale); non la donna, poiché è il cinto che la rende desiderabile; in breve: il desiderio si scontra e si confronta con se stesso.

Sulla "impossibilità" del possesso dell'oggetto del desiderio, perché posto a distanza dal segno che lo rende appunto desiderabile, ora dobbiamo svolgere una riflessione (di importanza essenziale per noi). La distanza incolmabile di questo oggetto non è infatti una distanza semplicemente *fisica*, ma, anzitutto, una **distanza simbolica** (metafisica).
- Alla luce del senso comune, siamo soliti pensare la distanza, l'essere a distanza o nella distanza, come distanza fisica. Persino lo stesso "contatto" (della mano col bastone ecc.) non è mai esente, diciamo, da distanza: tra la mano e il bastone c'è sempre una fessura che rimbalza indietro la mano dal bastone e viceversa e che così li separa. Questa descrizione "fenomenologica" della percezione tattile presuppone però che ci siano dei corpi fisici "in sé" immersi in una distanza "in sé", i quali sarebbero presi poi di mira dal desiderio.
- Ma la cosa non sta affatto così. Come abbiamo mostrato in altri corsi, gli oggetti, le cose, ci sono solo in quanto interni alle *pratiche di vita* che li pongono in opera. Per es. c'è il dito dell'adulto in quanto reso oggetto di afferramenti da parte delle prime pratiche di manipolazione dell'infante ecc.; ed è così che il segno "rimanda" (il segno non è a sua volta una "cosa", ma una relazione tra una pratica

interpretante che assume le immagini del mondo come segni dei suoi oggetti e questi oggetti stessi in quanto polarità interne alla pratica).
- I cosiddetti corpi fisici (che in realtà sono costruzioni intellettuali messe in opera dalla pratica scientifica e prima ancora dalla generale pratica del linguaggio) sono sempre *oggetti del desiderio*, oggetti messi in opera dalla pratica intenzionale desiderante (il seno è un oggetto per il desiderio dell'infante, i braccioli della poltrona per il desiderio di chi si siede di appoggiarvisi ecc.). È in questo senso che possiamo dire inattingibili i corpi: in quanto investiti originariamente dal desiderio e sussistenti per esso e in esso, non si tratta di "attingerli", cioè di assimilarsi a essi compenetrandovisi (cosa strutturalmente insensata), quanto invece di porli in opera.
- Restano nondimeno quelli che lo scorso anno definimmo "corpi signati". Segnati appunto dal desiderio, ora potremmo dire. La sedia resta "segnata" dall'uso che ne è stato fatto. Essa fornisce così il supporto sia dei segni che l'hanno messa in opera, sia della messa in opera di pratiche future che la segneranno (posso utilizzare di nuovo la sedia, posso bruciarla nel camino, posso collocarla su una scena di teatro a raffigurare se stessa ecc.). È questo "residuo" che, per così dire, resta indietro; esso assume l'aspetto della semplice cosa inerte (un conto è il cinto investito dal desiderio sessuale, un altro il cinto disinvestito e abbandonato in un angolo, cioè lasciato in un "essere privativo" rispetto a ogni uso e coinvolgimento in pratiche che non siano quella della dimenticanza e della indifferenza).
- **Nota bene**: tutto ciò riveste anche un aspetto "economico" (ne vedremo in seguito l'importanza): non c'è un bisogno naturale dei corpi che precederebbe e innescherebbe il desiderio (sicché non è vero che la politica nasca essenzialmente e primariamente per garantirsi dal bisogno); al contrario, **il desiderio precede il bisogno e lo pone in opera**. (La "logica del bisogno" riflette infatti l'idea della distanza "fisica" dei corpi, mettendo capo a un intellettualistico "biologismo"). Come corollario: quando la politica economica mira unicamente al "bisogno", produce il fenomeno della "accumulazione", con i connessi pericoli di alienazione del senso, conseguente alla inversione del rapporto tra desiderio e bisogno

(detto in modo superficiale: chi ha troppo non desidera più niente e la sua vita perde di senso).

Torniamo a noi. È il segno del cinto che rende indifferentemente desiderabili i corpi (il segno del cinto inserito in una pratica di fascinazione sessuale, per es. una gara di seduzione per stabilire "la più bella"). Il corpo è desiderabile in quanto "illuminato" dal cinto (ma la luce, appunto, non si può possedere o non è da possedere, bensì da porre in opera nelle pratiche di acquisizione).
- In questo senso possiamo dire che il cinto è come una metafora delle cose, di tutte le cose, **poiché non esistono semplici cose, cose semplicemente presenti, ma solo in quanto investite dal desiderio**. Le semplici cose, abbiamo detto, sono una costruzione della pratica scientifica, compresa la scienza economica, che parla di beni, valori, merce ecc. Bisognerebbe allora chiedersi quale desiderio muove la scienza alla costituzione di semplici cose, manipolabili, misurabili, quantificabili ecc. Di fronte a qualsivoglia cosa del senso comune dovremmo infatti chiederci: di quale desiderio questa cosa è un'immagine originaria, di quale desiderio è segno? Se un uomo compra una casa, se compra una donna, di quale desiderio la casa, la donna sono immagine? E di che è immagine il "comprare"?
- In questo senso dunque il cinto è una **immagine**, ovvero una **figura**: immagine di quella immagine originaria che ogni cosa, nel suo modo (cioè connessa a una determinata pratica), è.
- Ora, il mito del cinto mette precisamente in scena un *gioco di immagini*, una rappresentazione in figura. Rappresentazione della seduzione nelle tre figure della femminilità che stimolano la scelta sessuale dell'uomo (è evidente che è *per* l'uomo che vigono queste tre figure: esse, intendendo sedurlo per prevalere nella contesa, tengono conto, per così dire, della psicologia maschile del desiderio; le tre Dee, cioè, desiderano la vittoria, non l'uomo, rispetto al quale non è detto di alcun loro desiderio; né possiamo pensare che si renderebbero tra loro desiderabili per il fatto di indossare il cinto, che indifferentemente si "prestano" per sedurre l'altro da loro).

- In altre parole, le tre Dee sono immagini suscitate dal desiderio (dell'uomo) e suscitatrici di quel desiderio stesso: esse desiderano di diventare *oggetto* del desiderio (in questo senso chi lo è potrà dichiararsi "la più bella").
- Il giovane Paride desidera invece semplicemente il possesso dell'oggetto del suo desiderio (in questo senso Afrodite, che lo sa, gli promette, come contropartita, il possesso della donna più bella fra i mortali, cioè *in cambio* del fatto di essere scelta da lui come la più bella fra gli immortali).

In questo gioco mirabile di immagini accade dunque ***lo scambio***. Scambio di immagini, ma anche ed essenzialmente (essendo l'immagine il segno originario del desiderio) **scambio economico del desiderio, economia del desiderio**.

E solo attraverso lo scambio ha luogo il "riconoscimento". (Questo punto, come si intuisce, è di grande rilevanza per noi).
- È nell'immagine di Paride/Alessandro che Afrodite si riconosce come Afrodite, cioè come "la più bella tra le Dee" (la più bella *per* lui).
- È nell'immagine trasmessagli dal cinto che Alessandro si riconosce potenziale possessore dell'oggetto (possessore *per* lui, per il cinto, tramite il cinto).
- In altri termini: in quanto la donna concede all'uomo il suo corpo (metaforizzato dal cinto che lo rende desiderabile all'uomo) allora l'uomo si riconosce come uomo: colui che ha il possesso (della donna, del suo corpo: vedremo più avanti l'importanza di queste considerazioni).
- Dal che derivano innumerevoli conseguenze. Per es. il fatto che l'uomo e la donna vivono diversamente i loro corpi e il connesso desiderio (affermazione da assumere con prudente "contestualità", poiché la sua "evidenza" è tale solo nell'ambito della "logica" che governa questa figura della seduzione e della sua pratica, svolta, come dicemmo, da un punto di vista eminentemente "maschile", cioè secondo una definita pratica psicologica e sociale della virilità e della femminilità; del tutto sbagliato sarebbe invece assumerla come base nascosta di una "antropologia" universale ed eterna).

- Afrodite, dunque, ha la sua verità in Alessandro (vede in lui il segno di sé, ovvero ciò che le conferisce appunto un'identità, un'identità femminile, un "sé") e lo stesso vale per Alessandro nei confronti di Afrodite (segno del suo essere soggetto desiderante seduttore - seduttore di donne altrui, poiché questo è, in quella figura, la "seduzione": figura in cui la donna è possesso dell'uomo, cioè del padre, del fratello, del marito; per altro verso, una donna diviene più desiderabile, secondo la psicologia comune, se è desiderata anche da un altro o da tutti).

Notiamo subito: nessuno dei due, né Paride né Afrodite, è per se stesso "qualcosa" (un "sé"): il suo fondo, la sua sostanza è quella di essere una *relazione*, un rapporto, uno scambio - essere qualcosa per l'altro e nulla per sé.

- Come si vede, il soggetto ripete in sé la condizione dell'oggetto (donde l'astrattezza di ogni pensare che opponga soggetti e oggetti "materiali" o "spirituali"). Come l'oggetto, il soggetto è qualcosa esclusivamente in quanto è desiderato. Soggetto e oggetto sono in realtà distinzioni strategiche, pratiche, etiche, non ontologiche. Il soggetto *è* un oggetto (perciò, si potrebbe osservare a margine, l'*epoché* husserliana non funziona, o funziona solo sino a un certo punto).
- **Il centro del soggetto (centro del desiderio) è così un vuoto o un altrove.**
- Quindi è l'evento del desiderio (della sé-duzione) che dà luogo ai soggetti e che li dispone l'uno per l'altro.
- Cioè l'uno *oggetto* dell'altro e per l'altro.
- In quanto è questo "oggetto", il soggetto è così segno e specchio a partire dal quale ed entro il quale l'altro si ravvisa e si riconosce come quel soggetto che è.
- La condizione del soggetto sta in un oggetto (ciò a partire da cui il soggetto si rispecchia come soggetto); ma la condizione dell'oggetto sta in un soggetto (ciò che è oggetto del suo desiderio e che ne viene rispecchiato): reciprocità *squilibrata* irresolubile, lo si tenga presente. (Complementarietà costitutiva.)

- Nota bene: si tratta dello stesso originario squilibrio che si pone tra soggetto e mondo: il soggetto proviene dal mondo, è un suo "luogo", è interamente fatto della "carne del mondo" (come direbbe Merleau-Ponty); ma nel contempo il mondo compare solo come figura del desiderio del soggetto e ha in tale relazione il suo luogo e il suo aver luogo.

Si vede bene, allora, **che non c'è mai "equilibrio" tra i soggetti, né perfetta corrispondenza o uguaglianza.**
- Di qui l'astratto intellettualismo della "intersoggettività" così come tradizionalmente è intesa quale tema tipico della filosofia (luogo della pari sussistenza, dei pari diritti, dell'uguaglianza ecc.). Questa figura "nobile" della intersoggettività (idealismo dignitoso, diceva Blanchot) è illusoria e incontra infatti nell'esperienza continue e dolorose smentite. Tra i soggetti c'è al fondo "economia" dello squilibrio e dello scambio. D'altronde, *se ci fosse davvero perfetto equilibrio, non ci sarebbe nulla da scambiare.*
- Anche il proposito di assumere l'uguaglianza e la parità intersoggettiva come "metodologia ideale e formale" (democrazia formale o convenzionale, democrazia normativa) per governare l'essere insieme sociale (politico) è ambigua, oltre che illusoria. Lo Hegel giovanile dice, con una bella frase, che nell'amore si è eguali in potere. Ma essa non può intendersi come impegno a "misurare" il potere per poi spartirselo al 50%. Come si deve allora intendere? **Questa è appunto la questione dell'*arete politica* e del politico, ciò di cui si fa qui questione**. Si vede bene che l'illusione democratica di ripartire il potere assegnandolo a un mero computo aritmetico non è all'altezza del problema. Per di più non è innocente. Inserendo la quantificazione universale dei consensi nel gioco del potere, di fatto introduce nella vita politica una oggettivazione e una mercificazione totali. Accade allora, nella società democratica moderna, che inevitabilmente la persona umana e politica di ognuno venga modellata sulla base di quel tipico segno o oggetto trasferale che è il denaro (valore=denaro), sia come conseguenza dell'esserne inconsapevolmente dominati, sia come nascosto desiderio politico di ottenere il potere

tramite la manipolazione del consenso. Tutti questi temi troveranno più avanti la loro giusta collocazione nel nostro cammino.
- Soggetto e mondo, dicevamo sopra. È nella scena del mondo che si giocano le immagini della vita: qui hanno luogo, sul filo delle pratiche, le cose e i soggetti. Queste figure esibiscono come l'uomo (l'umanità) abita il mondo e ha un mondo, nel suo ethos antropologico costitutivo (il che non significa eterno, ma trapassante di continuo attraverso le sue figure e così segnando, nell'eternità del trapassare, la figura "politica" della "vita eterna", della quale a suo tempo diremo).

Tornando al mito del cinto, osserviamo come in esso i simboli si intreccino e si rimandino.
- Le tre Dee si muovono nel desiderio della acquisizione del cinto (Era e Afrodite) o del suo sdegnoso rifiuto (Artemide).
- Ma il cinto è l'oggetto illusorio destinato a "trapassare" (questa è la sua destinazione vera e finale).
- Afrodite infatti non lo può trattenere (già per averlo deve del resto rinunciare al fascino verginale di Artemide e alla seduzione matura di Era).
- Era ne è segnata nella nostalgia della sua perdita.
- Artemide nella angoscia contraddittoria della sua attesa.
- **Il senso di questo continuo "trapasso" ha infine in Ecate, la nascosta, la taciuta, la sua verità e la sua ultima destinazione**.
- A sua volta, Alessandro/Paride è colui che *crede* di scegliere e di poter scegliere; in realtà è scelto dall'abbaglio dell'oggetto seduttivo, che è costitutivo del suo essere portatore di un'"emozione" la cui ultima destinazione è "tragica" (infatti la scelta introduce nel mondo ratto, violenza, tradimento, vendetta, conflitto, distruzione e morte). (E qui invero andrebbe inserito l'abbaglio costitutivo e peculiare della parola, come intese Gorgia nell'*Elena*: quell'abbaglio in cui Smith ravvisa, come vedremo, l'origine dello scambio economico. Ma non siamo ancora in grado di affrontare questo tema, che costituisce il centro del quadrato dei saperi dai quali siamo partiti per definire l'ambito della *politike arete*).

C'è però un ulteriore livello di lettura del mito che non è bene tacere, se la nostra analisi vuole essere fedele alla realtà completa delle cose, così come in generale accadono nella esperienza antropologica. Si tratta infatti di scorgere il lato, per dir così, "positivo" del desiderio antropologico e del suo ethos.

- Le Dee, infatti, non sono infine che figure e immagini cosmiche: scambiandosi il cinto, ruotano nel circolo lunare dei loro abbagli e delle loro eclissi - eventi "naturali".
- Ma è poi l'uomo (l'uomo/donna, l'umanità) che sceglie e che arrischia il pomo del sapere, della verità e della bellezza.
- Per questa scelta egli precipita nel suo destino di morte (con la procreazione, effetto della seduzione, la sua vita, diceva Hegel, attinge la sua destinazione e perciò "naturalmente" si conclude - in realtà qui è di nuovo la parola, la reale portatrice di morte, che andrebbe posta in gioco come essenziale luogo antropologico). L'uomo precipita in un destino di morte e anche di errore, in quanto, attratto dal desiderio sessuale, si trova risucchiato nel corpo di Ecate l'oscura: quel corpo fatale di Ecate che i tre volti luminosi delle divinità lunari gli hanno accuratamente nascosto, abbagliandolo col cinto e seducendolo col desiderio.
- La scelta dell'uomo è nondimeno quell'evento della sua costitutiva dignità e virtù in cui si compie il significato del suo *essere politico*, che è poi tutto intero il suo essere "etico".
- **L'uomo (l'umanità) non può avere infatti altro essere e altra verità se non nell'"esercizio" della scelta in cui accade il compimento del destino.** (Queste espressioni torneranno anche nell'ultimo *chasma* della *Rep.*, nel mito di Er).
- **La sua "dignità politica" sembra essere dunque racchiusa in questa scelta vissuta come esercizio consapevole (autoriflesso).**
- Il che non significa nella semplice e astratta figura dell'"autocoscienza", ma nell'esercizio delle pratiche di scambio tra i soggetti e dei soggetti con il mondo degli oggetti (a cominciare dal "corpo proprio", *Leib*, come diceva Husserl, dell'uomo): là dove le figure del desiderio si riflettono a costituire figure e "scritture" peculiari del sapere.

Scena seconda:
La casa di Polemarco. Dialogo di Socrate e Cefalo.

La brigata degli amici si reca dunque nella casa di Polemarco al Pireo. Qui essi incontrano Cefalo, il vecchio padre di Polemarco, ormai ritiratosi dalla vita attiva. Cefalo saluta Socrate, che non vedeva da tempo, con particolare calore amichevole.

Notiamo in sintesi i personaggi principali che daranno vita al lungo dialogo della *Rep.*
- Cefalo, Polemarco, Lisia, Eutidemo;
- Trasimaco, Carmantide, Clitofone;
- Socrate, Glaucone, Adimanto.

Cefalo e i suoi figli sono una famiglia di meteci, cioè di stranieri che hanno trovato ospitalità ad Atene, fruendo delle sagge leggi di accoglienza di Pericle. Cefalo è originario della Sicilia, che ha abbandonato per motivi politici. Al Pireo ha avviato una fabbrica di scudi e la sua condizione è prospera: è un uomo ricco che ha saputo, facendo fronte ai casi della fortuna, mantenere intatto il suo patrimonio. La famiglia di Cefalo è ovviamente simpatizzante della democrazia periclea.

Trasimaco e i suoi amici sono esponenti della sofistica aristocratica; sono cioè intellettuali che sfoggiano la loro cultura spregiudicata e radicale e la visione politica che ne consegue.

Glaucone ed Adimanto sono due fratelli, figli di Aristone, che è anche il padre di Platone. Platone, dunque, fa dei suoi due fratelli due protagonisti del dialogo. Essi sono ritratti giovani e ardimentosi, sinceramente desiderosi di comprendere la "filosofia" di Socrate, ma anche attratti dalla nuova cultura sofistica, cioè dal suo coraggio basato sulla lucidità intellettuale e sulla disinvoltura morale.

È subito evidente la regia platonica: mettere in scena una discussione politica nella quale siano raffigurate le varie tendenze e correnti, tradizionali e nuove, del confronto politico ateniese.

Anche l'intento generale è chiaro: se il tema di fondo della *Rep.* è la giustizia, Platone mostra anzitutto l'eguale ingiustizia dei democratici e degli oligarchi, cioè dei due partiti opposti.

- Gli oligarchi, che presero il potere nel 404 con un colpo di stato, interrompendo la lunga tradizione democratica ateniese (episodio fortemente traumatico, conseguente alla disfatta di Atene nella guerra del Peloponneso; infatti gli oligarchi si giovarono dell'appoggio del presidio spartano), si macchiarono di violenze e di gravi ingiustizie. In particolare essi misero a morte Polemarco, senza altra ragione se non quella del desiderio di impadronirsi del suo ingente patrimonio. Di ciò in seguito, tornata la democrazia, chiederà conto Lisia, fratello di Polemarco, con la celebre orazione giudiziaria *Contro Eratostene*, che era appunto uno dei Trenta Tiranni.

Ma anche i democratici, tornati al potere, si macchiarono di varie ingiustizie, per esempio mettendo egualmente a morte per cicuta Socrate, sebbene questi, nonostante contasse vari amici nel novero degli oligarchi, non si fosse compromesso con quel regime, rifiutandosi anzi coraggiosamente di obbedire all'ordine impartitogli di sopprimere un nemico dei Trenta Tiranni.

Nel contempo Platone, mettendo accanto alle due vittime innocenti della politica ateniese (Socrate e Polemarco) i suoi due fratelli, mostra l'intenzione di voler confutare anche questi ultimi, sebbene esponenti della nobile aristocrazia, presa però nei lacci di una simpatetica attrazione nei confronti della paradossale intellettualità sofistica di Trasimaco.

In generale si potrebbe dunque dire che Platone mette in scena la crisi generale della politica, facendone scaturire la necessità di una *nuova politica*. Il che a suo avviso comporta un salto qualitativo relativo alla natura umana, una vera e propria rivoluzione e conversione antropologica: si tratta, con una opportuna *paideia filosofica*, di dar vita a una nuova umanità morale e sociale, fondata su un nuovo senso della realtà e della comunità.

Ma questo ovviamente non è tutto. Platone guarda nel profondo e sin dal primo dialogo della *Rep.*, apparentemente occasionale e funzionale solo a introdurre, con arte realistica, il successivo dibattito vero e proprio, fa emergere in realtà la vera questione. È dunque sbagliato, come si fa di solito, sorvolare o toccare rapidamente le iniziali battute tra Socrate e Cefalo, quasi che esse fossero più un ornamento letterario o un espediente "teatrale" che non la sintesi iniziale, straordinariamente acuta e profonda, della posta in gioco di tutta la *Rep.*

Vediamo in breve la questione.

Socrate, uomo maturo ma ancora lontano dalla vecchiaia, chiede a Cefalo, che ne sta facendo esperienza, cosa sia la vecchiaia e quale sia la sua pena.

Cefalo risponde: il venir meno della *epithymia*, cioè del desiderio, intenso e violento, dei piaceri corporei. In particolare dei piaceri del cibo, del vino e dell'amore sessuale. E poi aggiunge:

- In generale i vecchi rimpiangono questi desideri e piaceri. Il loro venir meno li fa sentire come se non fossero più vivi; ai loro occhi la vita ha perso pertanto di interesse e di senso. Questa è in generale la condizione e la pena della vecchiaia.
- Ma è possibile vivere anche in altro modo la vecchiaia, facendo leva su una superiore saggezza. E questo è il caso di Cefalo. Egli ricorda in proposito un aneddoto riferito alla vecchiaia di Solone. Dice un tale al vecchio e saggio Solone: "Come va, Solone, con i piaceri d'amore? Sei ancora capace di unirti a una donna?" E Solone risponde: "Taci, uomo. Con gran sollievo sono fuggito da tutto questo, come se scappassi da un padrone rabbioso e selvaggio".
- Quindi Cefalo vede nella vecchiaia la condizione ideale per liberarsi infine dal **desiderio (*epithymia*)**, considerato alla stregua di una interiore schiavitù.

In particolare si noti come Platone riassuma sinteticamente quanto efficacemente il desiderio, in modi che, per esempio, Freud

confermerà a suo modo. Usando una terminologia moderna, si potrebbe dire che Platone articola così il desiderio:
Eros orale (cibo e bevande).
Eros anale (denaro).
Eros genitale (sesso).

Ma dov'è questo eros anale, simbolicamente sublimato nel denaro? Oh, Platone la sa lunga: eccolo infatti comparire nella seconda domanda che Socrate rivolge a Cefalo: se il denaro, la ricchezza, rechi sollievo ai mali della vecchiaia.

Cefalo risponde che dipende dal carattere delle persone (con un rinvio alla natura dell'anima e ai suoi diversi impulsi, cioè a uno dei temi centrali della antropologia platonica della *Rep.*). Della ricchezza, infatti, ci si può giovare, poiché essa, se bene usata, consente di non dover commettere ingiustizia nei rapporti privati con le persone. In parole povere, consente di non doversi appropriare ingiustamente del denaro altrui o dell'altrui lavoro per favorire i propri interessi.

Ecco allora che la via è aperta: **cos'è però giustizia (dikaiosyne)?** Il tema principale fa la sua comparsa. Guardiamoci però dal considerare quanto precede come una semplice introduzione funzionale a questo esito.

Se non bastasse a convincercene quanto abbiamo sin qui mostrato, c'è ancora un ultimo tocco o tratto, che non dobbiamo lasciarci sfuggire e che è a sua volta straordinario.
- Esauritosi il dialogo sulle due principali domande di Socrate, Cefalo abbandona la compagnia. Con una ghirlanda sul capo, egli infatti si apprestava a celebrare i suoi abituali riti sacrificali.
- Cefalo infatti è ossessionato dal timore superstizioso delle pene che, secondo certe concezioni religiose e misteriche, attendono gli uomini nell'al di là (dunque, non è poi così sicuro di non aver commesso ingiustizia nel corso della vita!). Cefalo è la tipica figura del vecchio preso da mania religiosa, figura che Platone disegna con i tratti succinti e suggestivi della sua arte incomparabile: egli è invaso dall'ansia di procurarsi la benevolenza divina e di sfuggire così a

eventuali pene dopo la morte; pertanto moltiplica maniacalmente le sue offerte e le sue preci in ogni momento della giornata.

- Da un punto di vista "politico" si potrebbe dire che Cefalo si rifugia nella ideologia religiosa proprio nel senso in cui Marx parlava della religione come "oppio dei popoli": anziché affrontare il problema dell'ingiustizia nell'al di qua, il vecchio Cefalo ne affida la soluzione a un immaginario al di là.
- Ma soprattutto: caduto nella debole vecchiaia, ormai incapace di desiderio, Cefalo è di fatto fuori della politica e fuori del mondo, non è più un "soggetto politico", a differenza dell'ancora "virile" Socrate. Perciò Cefalo esce di scena e non può che uscire di scena.
- Ancora più a fondo: Platone sta dicendo che senza *epithymia*, in particolare senza desiderio sessuale, non c'è né "politica" né problema politico. Esso sorge nel vivo del desiderio e per il desiderio, che è dunque la questione antropologica centrale. Antropologica anche nel senso che il desiderio è qualcosa di "preumano", di "selvaggio" e di "rabbioso", che sono proprio le immagini con le quali verrà descritto Trasimaco: il "lupo" della politica (a differenza del mansueto cane da pastore che è il filosofo).
- Di nuovo bisogna dire allora che è un errore considerare questo primo dialogo come un semplice preambolo, come una scena di genere o un'ambientazione:

Platone ha già messo in scena la questione essenziale: il desiderio, lo scambio, il denaro, l'economia della vita, la felicità e la giustizia della medesima.

Scena terza:
Dialogo di Socrate e Polemarco.

Alla domanda su cosa sia la giustizia risponde Polemarco. Per cogliere il senso traumatizzante della scelta di questa messa in scena da parte di Platone bisogna ricordare che Polemarco, figlio del ricco Cefalo, cadrà vittima di quella stessa concezione della giustizia che qui enuncia e difende. Espediente drammatico che ricorda l'*Edipo Re* di Sofocle, dove Edipo, invano ammonito da Tiresia, cade vittima della sua stessa volontà di verità.
- Nel seguito del dialogo Polemarco si ricrederà e stabilirà un patto di alleanza con Socrate. (Cfr. *Teeteto*, 257b, dove si dice che Polemarco si è dato alla filosofia; cfr. anche la figura di Polo nel *Gorgia* come precedente di Polemarco). Vediamo dunque la tesi di Polemarco:
Giusto è far del bene agli amici e del male ai nemici.

In sostanza Platone mette in bocca a Polemarco la tesi più tradizionale, universalmente condivisa dai Greci sin dal tempo di Simonide e ancor prima ecc. (si potrebbe osservare che in generale è la tesi ancora oggi sostenuta da Carl Schmitt, sebbene egli la limiti ai nemici esterni alla città, vietandola invece ai concittadini).

Socrate confuta in vario modo la tesi di Polemarco, ricorrendo a non pochi espedienti "eristici", e cioè con argomenti per qualche verso poco convincenti (nel che è forse da leggere una critica di Platone all'ironia socratica, ai suoi occhi insufficiente). Rilevante appare però il seguente argomento:
Colui che sa nuocere (ai nemici, per essere invece utile agli amici) deve necessariamente essere esperto in "malizia".
(Esempio: il miglior guardiano di un tesoro è colui che conosce bene tutti i trucchi dei ladri; ne deriva che il "giusto" deve essere anche una specie di ladro. Nota Vegetti: per questo i guardiani dello stato platonico non devono possedere nulla).

Dobbiamo però andare più a fondo.
Alla base è sempre la questione del desiderio: impadronirsi con la forza e con l'astuzia di ciò che è "estraneo" (sempre di nuovo la questione "economica" della vita: come procurarsi cibo, sesso, denaro).
- Platone sta dunque dicendo che l'alternativa nuocere/beneficare (agli amici, ai nemici) non dà luogo a vera *giustizia* "politica". Tutt'al più si tratta di una giustizia "naturale".
- Ma così non è tolta la violenza del desiderio, sicché non è possibile una *comunità pacifica.*
- Nella concezione di Polemarco (si potrebbe inoltre osservare) domina ancora la tradizionale *arete agonale* dei Greci (Nietzsche, come è noto, ripenserà a fondo proprio questo passaggio nella sua condanna del "socratismo" o "platonismo").

La principale obbiezione di Socrate è però la seguente:
Ci si può ingannare nel giudicare gli uomini, sicché potrebbe capitare che sia giusto nuocere agli amici, se cattivi, e beneficare i nemici, se buoni.

Risposta assai rilevante sulla quale sono necessarie almeno due osservazioni:
1. Socrate inserisce nel dibattito il giudizio sulla "qualità" degli uomini (buoni e cattivi). In tal modo Platone opera uno *spostamento* decisivo: "amico/nemico" non sono giudizi relativi alla qualità morale degli individui, come accade invece nella coppia "buono/cattivo". L'essere amico o nemico non concerne infatti la qualità umana "interiore" degli individui, ma la loro *qualifica funzionale.* Si è amici, nel discorso di Polemarco e della tradizione, in quanto si svolgono insieme operazioni e funzioni di comune interesse (per qualunque tipo di interesse: familiare, sociale, professionale, economico e così via; il che peraltro ha una sua verità ed evidenza anche oggi); nemici sono poi coloro che si oppongono operativamente a questo interesse, seguendo un loro interesse antagonistico.
- Platone insomma sposta il problema sul piano "morale" (in accordo con la sua "strategia dell'anima") e di fatto invoca così una nuova

antropologia alla base della sua concezione della politica. Spostamento che è da intendersi come atto costitutivo della sfera morale, come ancora oggi la intendiamo.
- Alla domanda "che è giustizia?" egli in sostanza sostituisce nascostamente la domanda: "che è uomo?" "qual è quella sua *arete* che lo rende buono?" In queste domande implicite è appunto in cammino la "strategia dell'anima", come fondamento filosofico e paideutico della *politike arete*.
2. Lo spostamento "morale" così introdotto muta il senso tradizionale della parola "*arete*": non più colui che è capace di, che ha la potenza e la forza di conseguire il successo o il risultato che si è proposto; ma l'essere virtuoso nel senso della bontà morale (sin qui sconosciuta, in questa accezione innovativa e profonda, ai Greci).
- Con le parole stesse che Platone mette in bocca a Socrate: "Non è funzione del giusto quella di nuocere, né a un amico né a chiunque altro, ma del suo contrario, l'ingiusto" (134d).
- Col che Platone trasforma il senso sia di *arete* sia di *dike* (giustizia).
- Lo spostamento, è stato osservato, è dalle cose prodotte e dalla abilità nel produrle alle "intenzioni interiori", alle "attitudini intime del soggetto". È vero, ma insieme non è detto bene, perché interiorità, intenzioni, soggetto, anima, coscienza o voce morale nascono appunto qui, in questo gesto platonico. Sicché, si potrebbe aggiungere, esse sono un costrutto eminentemente politico; nato cioè dalla pratica politica e dalla sua esigenza dialettica e poi trasfigurato nella immagine di una realtà psicologica e ontologica (questa non è poi altro che l'invenzione della filosofia da parte di Platone).
- Il "soggetto" viene così investito di un'anima con "intenzioni" buone e cattive (ma si noti che in tal modo il soggetto viene di fatto reso *soggetto all'anima*, alle sue pratiche di giudizio interiore).
- Scrive Silvia Gastoldi: "Sono le dinamiche conflittuali nella loro globalità a venire respinte da Socrate perché incompatibili con qualunque genere di relazione intersoggettiva, privata così come pubblica". Ciò conferma da un lato il carattere "antropologico" del pensiero politico di Platone: esso si propone di scalzare "le dinamiche conflittuali nella loro globalità". Gesto che è poi esso stesso responsabile

della distinzione tra "privato" e "pubblico" come ancora oggi lo intendiamo. Da un altro lato si potrebbe osservare che allora la *ratio politica* si istituisce come schermo delle relazioni conflittuali. *Cosa però viene effettivamente nascosto? e a che prezzo?*

Su questo punto è opportuna una breve meditazione.

Il concetto di giustizia assume in Platone un carattere chiaramente "pedagogico": lo stato dovrà educare i cittadini ad agire secondo fini "buoni"; esso dovrà produrre anime buone. Con la violenza e con il recar danno, direbbe infatti Platone, non si rendono buoni gli uomini. Inoltre: far bene rende buoni, far male, malvagi. Anche questo è evidente. Ma abbiamo detto tutto? È tutto così semplice? No, non è tutto.
- In questo discorso **resta inevasa la questione del desiderio**. Platone lo sa così bene che per l'educazione dei guardiani del suo stato rimuove da loro i tre oggetti del desiderio (cibo, denaro, sesso). E la cosa (che egli stesso dichiara sommamente difficile) non ha probabilità di riuscita, come anche l'esperienza storica ampiamente dimostra.
- Non a caso nelle *Leggi*, si potrebbe aggiungere, Platone tiene altra strada: in generale tenta di educare il desiderio nei simposi (ma la questione è troppo complessa per essere affrontata qui).
- Perché l'ipotesi della *Rep.* non può avere successo? In fondo Platone lo ha già fatto dire a Cefalo: senza *epithymia*, bramosia, non c'è "interesse", quindi neanche amore e il suo conseguente "far del bene" (che è peraltro sempre ambivalente e reca con sé una quota di sofferenza o di male). Senza bramosia abbiamo solo l'amore "generico" della suora (come direbbe Carlo Gragnani, cfr. *A tempo perso*, Lugano 2000, p.52 sgg.): amore asettico e indifferente rivolto a tutti gli esseri umani "per amore di Lui" (il Cristo), che è il vero amore "passionale" della suora.
- La soglia del politico che abolisce il desiderio fallisce dunque per un difetto di comprensione antropologica o fenomenologica (si potrebbe richiamare in proposito il celebre libro di Bernard de Mandeville, *La favola delle api, ovvero vizi privati e pubblici benefici*, 1729).

- A ciò bisogna aggiungere che questo progetto politico **non è poi affatto innocente**. Esso abbisogna infatti della coercizione, della forza e persino dell'inganno per instuararsi e mantenersi: la *Rep*. fornisce in proposito una gran quantità di esempi significativi. Sicché il progetto vuole la pace, ma per farlo promuove una peculiare violenza: Hobbes aveva visto giusto, quando denunciava la violenza strutturale e ineliminabile di *ogni* costituzione politica.

Sulla natura di questa violenza filosofico-politica è necessario ulteriormente riflettere: si tratta infatti di quella violenza costitutiva dell'"anima razionale" realizzata dalla pedagogia filosofica che di fatto nasconde dietro argomenti razionali **la volontà di controllo della vita**. Si ricordi Aristotele: chi ragiona comanda.

- Si impone in tal modo la cosiddetta logica delle cose (**ontologia**), prese in sé, **cioè svincolate dal loro esercizio nelle pratiche, e cioè dal loro desiderio costitutivo.**

- Ora, tali "cose in sé" sono, non la realtà ultima e oggettiva, ma un *costrutto* operato tramite "trasferimento" (a cominciare dal *transfert* oggettivante della parola): il significato delle cose in quanto trasferito nella pratica del giudizio razionale e morale.

- È poi ipotizzabile che alla base di questo progetto stia il **desiderio** di **sconfiggere la morte** (di eliminare Ecate). Questo progetto può essere letto come finalità ultima della moderna "tecnica", la quale sovraimpone la sua "logica" alla logica cosiddetta "naturale" della vita e della morte.

- Considerata in questa prospettiva, la strategia dell'anima di Platone mostra come l'"anima" medesima non sia che il "residuato" di tali operazioni costitutive della *ratio* filosofica e politica: anima che è però un vuoto nulla, avulso da ogni motivo o impulso connesso al desiderio di vivere. Di fatto l'uomo ha in sé una parte titanica, come mostrerebbe il mito dello specchio di Dioniso, del quale ci occupammo in un precedente corso.

Risassumendo questo tentativo di leggere il retroscena della messa in scena platonica, si potrebbe dire che Platone sposta la relazione

amico/nemico nella mera “naturalità” prepolitica e prefilosofica: gesto analogo alla retrocessione fondante del “bisogno” (“bisogno naturale”) come giustificazione “economica” della costruzione del “politico” nel senso di Platone (di cui diremo).
- Ma la relazione amico/nemico, **in quanto veicoli del desiderio**, è di fatto inestirpabile dalla economia politica della vita (e come tale permane).
- Ciò sia in senso sociale, sia in senso costitutivo delle polarità soggetto/oggetto, in quanto relazioni diadiche nelle quali il desiderio è posto concretamente in opera.
- A tale relazione “occulta” Platone sovraimpone, come vedremo, l’”anima razionale”, cioè la sua psicologia o antropologia e la sua ontologia.

Scena quarta:
Dialogo di Socrate e Trasimaco.

"Trasimaco più volte, anche nel bel mezzo della nostra discussione, era stato sul punto di prendere in mano il discorso, poi quelli che gli sedevano accanto l'avevano bloccato perché volevano ascoltare fino in fondo. Ma appena facemmo una pausa, dopo che io avevo detto queste parole, non riuscì più a mantenere la calma, e contrattosi su se stesso alla maniera di una belva si scagliò contro di noi come per sbranarci. Sia io che Polemarco, atterriti, restammo in preda al panico; e quello, lanciando in mezzo a tutti il suo grido di battaglia, disse: "Di che fole vi andate da un pezzo occupando, Socrate? E perché fate i buffoni tra voi inchinandovi a vicenda? Ma se vuoi in verità sapere che cosa è il giusto, non limitarti a domandare e a gloriarti della confutazione appena ti si risponde (ben sapendo che è più semplice interrogare che rispondere). Piuttosto rispondi tu stesso e dì che cosa sostieni sia il giusto.

E attento a non dirmi che è l'opportuno o il giovevole o il vantaggioso o il profittevole o l'utile; ma dimmi con chiarezza e precisione quello che intendi, perché io non accetterò nessuna di queste chiacchiere".

E io ascoltatolo rimasi sconvolto e lo guardavo atterrito - e sono sicuro che se non l'avessi visto prima che lui vedesse me, sarei rimasto senza parola. Ora però, appena aveva incominciato ad infuriarsi a causa del nostro discorso, gli avevo per primo lanciato uno sguardo, sicché fui in grado di rispondergli, e tremando un po' gli dissi: "Trasimaco, non essere duro con noi. Se erriamo nella ricerca condotta nei nostri discorsi, io e questo qui, sappi che si tratta di un errore involontario. Non penserai certo che, mentre se cercassimo oro non ci inchineremmo volontariamente l'uno di fronte all'altro durante la ricerca vanificando così la possibilità di scoprirlo, ricercando invece la giustizia, cosa che ha più valore di un mucchio d'oro, saremmo così dementi da cederci il passo a vicenda invece di impegnarci sul serio per portarla alla luce. Stanne pur certo, amico. Ma,

penso, non ne abbiamo le forze; è dunque molto più plausibile che noi si venga compatiti da voialtri, i sagaci, invece che maltrattati." (336 b-e, trad. di M.Vegetti).

Abbiamo letto il ritratto-capolavoro col quale Platone introduce in scena Trasimaco, il famoso logografo e retore di Calcedonia (cfr. anche gli accenni del *Fedro*), abile (*deinòs*) e terribile. Tutta la descrizione ha tratti tragicomici, i cui particolari rivestono però significati di essenziale rilievo. In sintesi:

- Quella che si annuncia è una vera e propria battaglia: la contesa politica assume l'aspetto dello scontro quasi fisico.
- Trasimaco belva-lupo è sul punto di sbranare i malcapitati e atterriti Socrate e Polemarco, spazzando via il loro "urbano" conversare. L'ironia di Socrate, che subito dichiara la sua inadeguatezza di fronte ai "sagaci" dei quali Trasimaco è il prototipo, non cancella il pathos della situazione.
- Trasimaco infatti sferra già un primo colpo mortale all'ironia socratica, presentata come un mezzo furbesco (interrogare è più facile che rispondere), ma infine anche buffonesco e vacuo, per affrontare la questione politica: chiacchiere insulse, "fole" da sprovveduti e da ingenui. Ma Socrate è più che un ingenuo: in realtà è uno che finge di voler sapere che cosa è il giusto e invece bada solo a far cadere l'interlocutore nelle sue trappole di discorsi. La questione invece è seria e a suo modo "tragica": sta nella durezza delle cose e non nella sottigliezza delle parole.
- Quanto a queste Trasimaco enuncia e impone già il *suo* metodo, per il quale va famoso. Non si tratta di tergiversare con le definizioni (giusto è ciò che è giovevole e così via), ma di enunciare concretamente la propria tesi nel modo più rigoroso. Trasimaco (il cui nome viene interpretato come se significasse "il violento combattente") era infatti ammirato per la sua "straordinaria capacità di stringere i pensieri in forma netta e tersa" (cfr. la testimonianza di Dionigi di Alicarnasso). Platone costruirà mirabilmente il personaggio Trasimaco imitandone appunto lo stile argomentativo.

- Infine l'accenno a una nota leggenda popolare, secondo la quale l'uomo che venga guardato per primo da un lupo perde la parola.

In sostanza Trasimaco viene presentato come esponente emblematico delle tesi sofistiche più radicali, sostenute tra il V e il IV secolo dai "sagaci". E così inizia con Socrate, col suo metodo "ironico-definitorio" e con la sua declinazione "morale", uno scontro mortale. In tutti i sensi **questo duello è memorabile**.

Ma ridiamo ora la parola a Vegetti. Egli ritiene, e dimostra, riduttivo assimilare, come spesso si fa, le tesi di Trasimaco alla posizione sostenuta da Callicle (altro tipico personaggio del teatro di Platone) nel *Gorgia.* In realtà proprio Trasimaco è il vero antagonista di Socrate, il più valoroso e temibile, al punto che Socrate non ne viene a capo. In certo modo l'invincibile violenza e coerenza di Trasimaco costringe Platone ad andare oltre il limite socratico e a battere una nuova via (la fondazione di una nuova antropologia con la filosofia, ovvero con la *politike arete*);

Scrive dunque Vegetti: "Ancora più arcaica, dal punto di vista trasimacheo nella *Rep.*, è la posizione che Platone attribuisce a un altro suo personaggio, il sofista Callicle nel *Gorgia* (nonostante l'equivoco di molti interpreti, che vedono in Callicle una identità o addirittura un compimento del pensiero di Trasimaco). Callicle fa proprie nostalgie oligarchiche, e lamenta che i più forti e potenti siano asserviti dai deboli mediante le leggi, che impongono di considerare l'eguaglianza come il giusto. La metafora impiegata da Callicle - quella dei leoni impastoiati e ammansiti - tradisce chiaramente che l'orizzonte culturale della nostalgia oligarchica è quello dell'eroe di memoria omerica. Ma proprio qui sta il suo arcaismo rispetto a Trasimaco, perché Callicle considera la forza come una qualità naturale, assoluta, che spetta per nascita a un ceto e ai suoi migliori rappresentanti. Ma che senso può avere questa 'forza' sconfitta dai deboli e asservita alle loro leggi? Per Trasimaco, il controllo del potere è l'unico segnale di forza: nel suo quadro concettuale interamente centrato sul conflitto politico, forti sono coloro che possono promul-

gare le leggi (dunque, in contesto democratico, proprio coloro che Callicle considera per natura *astheneis*), deboli coloro che le subiscono".

Per capire, enunciamo subito, nel modo più sintetico, la **prima tesi di Trasimaco**:

giusto è l'utile del più forte.

E ora, seguendo Vegetti, prendiamo coscienza di un rapido panorama di premesse.

- L'identificazione di giustizia e legge è antica. Ha dapprima un senso religioso (è un dono degli Dei: cfr. Esiodo e ancora Solone) e poi un senso profano (è un'invenzione umana per evitare il caos violento della vita; in tal modo però è essa stessa "tiranna": cfr. il frammento del *Sisifo* attribuito a Crizia).
- Di qui l'idea, generalmente diffusa in ambiente sofistico, della legge come tirannide "contro natura" (ancora un'eco di tale posizione si può per es. leggere nello *Spaccio della bestia trionfante* di Giordano Bruno).
- Anche Socrate, nel *Critone,* dichiara la sua sottomissione alle leggi della città (si noti: atteggiamento che diviene assurdo, se ha ragione Trasimaco; infatti Trasimaco si oppone all'ideologia della giustizia delle leggi cittadine come troviamo nel grande sofista Protagora, ispiratore e sostenitore della democrazia periclea, e poi nello stesso Socrate).
- Bisogna comunque tener presente che è impossibile stabilire quanto del Trasimaco di Platone appartenga anche al Trasimaco storico. È giusto pensare che l'estrema lucidità e coerenza della posizione di Trasimaco nella *Rep.* sia in buona parte frutto della "potenza del pensiero di Platone". "Ma è altrettanto ovvio, prosegue Vegetti, che egli aveva bisogno di un portavoce per questa sua rilettura di tesi altrui, e lo trovava nel logografo potente e violento (come, nel II libro, avrebbe usato per funzioni simili i suoi stessi fratelli, giovani aristocratici senza dubbio di simpatie oligarchiche e sofistiche)".
- È peraltro documentabile che le esigenze "metodiche" poste in campo da Trasimaco affondano le radici nella recente tradizione

della nuova cultura. Contro la definizione socratico-platonica, che procede per sinonimi e assimilazione di concetti, "Trasimaco chiede per contro che si proceda *safos kai akribos*, in modo certo e rigoroso: questi termini, carichi di significato culturale, sono destinati di qui in poi a caratterizzare il suo stile epistemologico. Egli esige che ci si attenga ad un 'ragionamento corretto' (*orthos logizoméno*), capace di rilevare l'invarianza dei termini concettuali" (Vegetti). "Acribologia" che caratterizza una metodologia d'avanguardia, la quale "privilegia l'accertamento rigoroso dei fatti, il ragionamento stringente, la certezza e chiarezza dei risultati, rispetto alle vecchie forme di accesso alla verità tramite la rivelazione e l'autorità" (esempi tipici di acribologia: la medicina ippocratica, la storiografia di Tucidide, la sofistica di Protagora e di Prodico).

Vediamo ora come Vegetti analizza la prima tesi di Trasimaco:
"La prima tesi è formulata da Trasimaco secondo un'efficace modalità retorica, in cui la conclusione anticipa la dimostrazione. Il 'giusto', egli asserisce con forza, non è altro che l'utile del più forte (*tou kréittonos symphéron*) (338c). Infatti:
(1) giusto è ciò di cui le leggi impongono l'osservanza;
(2) ma le leggi sono promulgate da chi detiene il potere (*to archon*), quale che sia la forma costituzionale del potere stesso, tirannica, aristocratica o democratica;
(3) fine ultimo delle leggi è quello di conservare il potere di chi le emana;
(4) 'forte' è chi detenga il potere, singolo, gruppo o maggioranza secondo le varie costituzioni;
(5) quindi 'giusto' è per i sudditi l'ossequio alle leggi emanate dal potere dei forti, e per ciò stesso 'giusto' coincide con l'interesse di questi a mantenere il loro potere (338d-e)".

In tal modo Trasimaco, dice Vegetti, "combina in modo originale e rigoroso due diverse posizioni entrambe diffuse nel pensiero etico-politico del V secolo: il positivismo giuridico (*Rechtpositivismus*) di (1), e lo smascheramento della natura del potere - di qualsiasi tipo di

potere - (*Machtpositivismus*) di (2-4)". In età moderna Hobbes non farà che riprendere tali argomentazioni.

Lo smascheramento della natura ideologica del potere promulgato dalle leggi mostra dunque che "dietro la legge e la giustizia che essa promulga e sancisce, non stanno né gli Dei né la volontà concorde della comunità dei cittadini, bensì la pura realtà del potere"

- La logica interna al potere, poi, fa sì che esso legiferi nel proprio interesse. Ancora nelle *Leggi* Platone riassume tali tesi, con evidente riferimento a Trasimaco: "Le leggi, dicono, vengono stabilite nella città da quello che è di volta in volta l'elemento dominante (*to kratoun*)... e verranno stabilite per lo scopo primario che consiste nel suo interesse a rendere stabile il potere." (IV, 714c-d).
- Quindi Trasimaco non vede in ciò alcun aspetto "tirannico" della legge: semplicemente, la cosa sta così e non c'è modo che possa stare altrimenti (in modo "più giusto", come dicono superficialmente e incoerentemente gli ingenui); essa vale per ogni forma di governo: aristocrazia, democrazia o tirannide (secondo la classificazione canonica di Erodoto).
- La messa a nudo degli *arcana imperii* (che in età moderna verrà ripresa da Machiavelli) è così il punto di arrivo estremo di un pensiero politico radicale "che, scrive sempre Vegetti, nell'ultima parte del V secolo aveva messo a frutto gli insegnamenti di quel 'maestro violento' (*biaios didaskalos*) che secondo Tucidide era stata l'esperienza della guerra del Peloponneso e delle lotte civili che vi si erano accompagnate, distruggendo l'illusione della coesione e della stabilità del corpo civico e statale della *polis*".
- Trasimaco, per esempio, va oltre la posizione della *Costituzione degli Ateniesi* dello pseudo-Senofonte, testo che è forse uscito dall'ambiente oligarchico di Crizia. Qui si sostiene sì che la legge è tiranna perché mira semplicemente a fare gli interessi del *demos*, ma l'accusa si basa sulla presupposizione che il *demos* sia "cattivo" e gli aristocratici invece "buoni", ponendo alla base una differenza qualitativa di "valori". "Per Trasimaco invece, più coerentemente, la zona a monte delle leggi è perfettamente neutra dal punto di vista dei valo-

ri: in essa è collocato il puro potere, quale che sia il gruppo sociale che lo detiene". (Vegetti).
- Il potere, insomma, non può mai essere "ingiusto", poiché è semplicemente la sua forza che stabilisce ciò che è giusto e ciò che è ingiusto.
- E infine: "Fra tutte le posizioni di critica radicale all'ideologia della legge e della giustizia, la meno distante da Trasimaco è quella che Senofonte attribuisce ad Alcibiade. A Pericle, che sosteneva la consueta equazione di legge e giustizia, Alcibiade obiettava che la legge comporta comunque una costrizione del forte (chiunque detenga il potere, il popolo o i ricchi) sui sudditi; la legge è dunque violenza, a meno che sia accompagnata dalla persuasione universale, cioè da un'improbabile unanimità. Potrebbe essere tentante vedere nel Trasimaco della *Rep.* una proiezione delle posizioni di Alcibiade, e del conflitto tragico che l'aveva opposto non solo a Pericle (e a Socrate), ma all'intera *polis* ateniese. Tuttavia, la violenza della legge non è il tema centrale delle tesi di Trasimaco. Il suo nucleo consiste, come si è detto, nel considerare il potere anteriore alla legge e perciò esterno alla sfera normativa che questa istituisce; e neppure l'Alcibiade senofonteo arriva a questa estrema radicalizzazione del pensiero politico, e a questo rarefatto smascheramento del rapporto fra politica e dimensione morale. La posizione di Trasimaco va perciò considerata come un vertice teorico raggiunto dalla riflessione platonica, tanto nella critica all'ideologia dell'equivalenza di legge e giustizia, quanto nell'interpretazione rigorosa delle precedenti critiche di questa ideologia formulate dal pensiero etico-politico tra V e IV secolo. Si tratta di una posizione così potente da rendere in larga parte inefficaci i tentativi di confutazione attribuiti nel I libro della *Rep.* al personaggio di Socrate" (Vegetti).

Ora che il quadro è abbastanza completo, noi, seguendo il filo del nostro percorso, dobbiamo chiederci:
Che è questa "zona neutra", né giusta né ingiusta?
Se il potere (che decide del giusto e dell'ingiusto) è mosso dalla forza del desiderio (per es. il desiderio di "stabilità" e di predo-

minio), come si caratterizza "antropologicamente" il desiderio? Che cosa "propriamente" esso desidera? Cosa sono stabilità e predominio? Come si collegano con i tre "interessi erotici fondamentali" enunciati da Cefalo? e così via.
- Infatti, se il punto essenziale è il **desiderio di riconoscimento** (posto che sia così), allora balena, nella "zona neutra", un desiderio trasfigurato e trascritto nella "scrittura" del nome: **in nome della legge** (e altro ancora che solo più avanti potremo comprendere).
- **C'è il caso, pertanto, che tutta la traduzione "politico-naturalistica" di questo sfondo non sia che una *copertura ideologica*: edificazione della *scena* del "politico" per soggiogare i fantasmi del desiderio.**
- Platone ne sarebbe allora il primo e maggiore responsabile (e non Trasimaco, che è in sostanza una sua invenzione, una sua "messa in scena" funzionale allo scopo di fondare la *politike arete* sulla filosofia).
- Avremmo cioè un esatto parallelo con la già ricordata inversione del desiderio di riconoscimento in necessità economica della vita, dove la coercizione del "bisogno" naturale prende il posto della inquietudine e della dinamica del desiderio costitutivo.

Dopo questa riflessione, che anticipa questioni per noi essenziali, torniamo ancora al Trasimaco della *Rep.*

Come abbiamo visto, la forza della prima tesi di Trasimaco sta in ciò: che essa si fonda interamente sul *potere* (cioè la forza), e quindi sul carattere "politico" del potere.
- Chi ha potere, infatti, stabilisce il *nomos*, il giusto e l'ingiusto, e ciò ai fini del mantenimento del potere.
- Nessun riferimento più a supposti diritti "di natura" del più forte, come in Callicle o Antifonte.
- Tuttavia la posizione di Trasimaco non è per questo scevra di ambiguità:
- Perché il potere mira a mantenersi (già chiedemmo)?
- Cosa lo induce a ciò?
- In altri termini: **perché il potere è *desiderabile* o cosa è *desiderabile* nel potere?**

Dice Vegetti: Trasimaco supera sia la morale individualistica di Cefalo sia la morale di fazione di Polemarco. **Egli pone la questione del "politico" e del "potere politico" come tali.**
- Perciò "Socrate deve elevarsi al livello della politica e deve affrontare radicalmente la questione del potere".
- Ciò determina la svolta del dialogo. Infatti Platone nella *Rep.* non metterà mai in dubbio sia la coimplicazione di legge e giustizia, sia che la legislazione mira a dare stabilità al potere (persino col ricorso alla menzogna pubblica e alla coercizione violenta).

Noi però sì, mettiamo tutto questo in dubbio, eccome!

La nostra questione è **la genealogia del politico (della sua *arete*).**

Piuttosto che "elevarci al livello della politica", miriamo ad abbassarci entro le sue radici.
- Sospettiamo in sostanza che la formulazione della sfera astratta del "politico come tale", la questione pura e semplice del "potere politico come tale" sia solo un'apparente radicalizzazione: una finta messa in scena della "radicalità", che però non va davvero alle radici, ma anzi le nasconde e le trasfigura ideologicamente (questo sarebbe dunque il "profondo" del gesto teatrale di Platone, il suo "sfondo" o il suo "retroscena", nel momento appunto in cui mette in scena Trasimaco).

Trasimaco ha indubbiamente una sua tragica grandezza (una grandezza che, quale che sia la sua verità storica, massimamente prende luce dal contesto che Platone gli costruisce intorno, opponendolo, come personaggio del suo teatro filosofico, ad altri personaggi come Socrate, Polemarco ecc., nella notte trasfigurata del Pireo, evocante feste barbariche, processioni, fiaccole e cavalli in corsa, e poi lunghi spazi di silenzio di fronte al mare notturno non meno inquietanti; un po' come accade con la figura leggendaria di Edipo messo in scena come personaggio tragico da Sofocle).

Trasimaco non ricorre né alla "natura" né all'"antropologia" per fondare e spiegare il politico, poiché in sostanza **vede l'uomo**

"dentro" il politico, cioè costituitosi originariamente nella dinamica della dominazione della forza e del potere (in ciò la sua tragica grandezza).
- Si potrebbe osservare che anche Nietzsche perverrà a questo luogo problematico. Dapprima egli sembra essere assai più vicino a Callicle che non a Trasimaco (e quindi meno "radicale" e coerente di Trasimaco, cioè proprio di Platone): nella sua fase giovanile Nietzsche oppone alla democrazia filosofica e alla filosofia moralistica di Platone una sorta di nostalgia per la morale aristocratica, cioè per un'età "tragica" precedente la "decadenza" del IV secolo (donde la decadenza e il nichilismo di tutto l'Occidente, che traduce Platone in quel platonismo per il popolo che è a suo dire il cristianesimo); ma nella sua fase matura Nietzsche pone poi chiaramente la vera questione, cioè il senso ultimo di quella che chiama **volontà di potenza**. Cosa vuole la potenza (*Macht*)? Cosa vuole il volere? Solo allora i nodi, come si dice, vengono al pettine e si precisa l'antiplatonismo di Nietzsche (cfr. anche la "microfisica del potere" di Michel Foucault, a sua volta debitore di Nietzsche).

Ora, la risposta di Platone a Trasimaco consiste nella sovraimposizione dell'"etica" al "politico" (cioè antropologia, psicologia, pedagogia, in una parola, filosofia come luogo di "riassorbimento", di "risoluzione" del politico): determinante è in questo senso il V libro della *Rep*.
- Come osserva Vegetti, il "comunismo" della *Rep*. è la risposta alle tesi di Trasimaco.
- **Ma ciò conferma la natura ambigua del politico: in realtà ciò che in esso è in gioco è il desiderio** (che il "comunismo" - dei beni, delle donne ecc. - dovrebbe estirpare o "normalizzare").
- Il retroscena di questa scena è straordinariamente complesso: Platone mette in scena la incarnazione del "politico puro" (Trasimaco) per innescare e motivare la sua risposta "etico-politica", cioè "filosofica". La filosofia come comunità "razionale" (cioè fondata sui discorsi definitori e la visione del "Bene") abbisogna del "politico puro" come schermo e giustificazione.

- Ciò che qui è propriamente in scena è allora un “espediente retorico” (nel senso in cui ci riferimmo all’inizio alla “forza della retorica” come luogo originario del potere della parola rispetto alla politica, sicché si tratta infine di ben più che di un mero espediente): delle argomentazioni incarnate preparano l’avvento della “soluzione politica”, cioè della “essenza” filosofica della politica in quanto tale.
- Ma ovviamente anche della filosofia in quanto tale: e su ciò ci sarebbe molto da riflettere, per noi qui, che ancora stiamo giocando questo gioco, nella ignara fiducia che la frequentazione dello spazio argomentativo della filosofia consenta l’accesso alla verità o almeno un cammino di verità.
- Parafrasando Nietzsche (“E se il buon Dio non fosse che una ‘finezza’ di Satana?”), potremmo dire: E se la filosofia non fosse che una “finezza” di Platone?

Forse è proprio questo “gioco scenico”, con i suoi retroscena, che spiega la seconda tesi di Trasimaco, da sempre motivo di perplessità e di discussione tra gli interpreti.

Seconda tesi: “La giustizia è un bene altrui” (343c). Cioè:
- I sudditi, in quanto rispettano le leggi imposte dai potenti, rispettano il bene dei potenti.
- Per semplice inversione di termini, allora bisogna dire che, se la giustizia rappresenta il bene altrui, l’ingiustizia rappresenta il “bene proprio” dei potenti medesimi.
- Ne deriva (contro Socrate) che l’ingiusto è forte ed esercita la *pleonexia,* la sopraffazione, e che proprio questo esercizio lo rende felice. Ecco cos’è la felicità politica, o quella felicità che la politica rende possibile ai forti in quanto ingiusti. (Si noti infatti che ora torna ad affacciarsi il tema, essenziale per i Greci, della felicità).

Alla luce della seconda tesi Trasimaco è ora raffigurato come un comune sofista aristocratico, sostenitore della tirannide.
- Il tutto sulla base di un evidente “trucco retorico”. Ripetiamolo: se la *giustizia* riguarda i sudditi, sottomessi al bene di un altro, allora l’*ingiustizia* (per semplice inversione) riguarda il potente, per il quale

la legge diviene un bene proprio, cioè *privato* (cfr. anche Euripide nelle *Supplici*, tragedia rappresentata verso il 424).
- Osserva Vegetti: ciò è in contrasto con la prima tesi, in cui giusto/ingiusto conseguono all'esercizio del potere, che in sé è "neutro", non ha natura "etica". "L'ingiustizia ha il potere" (343c) contraddice la prima tesi e la indebolisce.

Molto si è discusso sulla inconciliabilità di queste due tesi, anche rispetto alla domanda su quale dei due potesse essere il Trasimaco storico.
- E forse, è stato supposto, dietro il secondo Trasimaco traspare l'immagine minacciosa di Crizia, il capo dei 30 Tiranni, mandante della messa a morte di Polemarco e Nicerato e colui che tentò, peraltro invano, di compromettere anche Socrate, chiedendogli di compiere un delitto "politico" (in realtà per gli interessi "privati" dei 30 Tiranni).
- Vegetti avanza anche la supposizione che Platone, col mettere in bocca a Trasimaco questa seconda tesi, voglia suggerire che la prima tesi (la neutralità del potere) ha in realtà nella seconda (il desiderio di *pleonexia* del tiranno) la sua verità psicologica e la sua ultima ragione. In altre parole: chi escogita argomenti sottilmente audaci e radicali (prima tesi), non lo fa per puro piacere intellettuale o per amore di verità e di coerenza, ma perché ciò è infine funzionale al suo sostanziale desiderio di violenza ingiusta (seconda tesi).
- E in effetti è significativo che Trasimaco inviti Socrate (che vorrebbe chiamare in causa, come diremmo oggi, la sua "coscienza") a non occuparsi di ciò che lui, Trasimaco, pensa o desidera, ma di provarsi a confutare il discorso come tale; posto che vi riesca (349a).
- Ed è anche un fatto che Socrate non ci riesce: egli dichiara apertamente la sua insoddisfazione; le sue confutazioni "ironiche" non hanno risolto il combattimento, che resta quanto meno indeciso (va da sé che sin dall'inizio e poi per tutto il corso viene qui presupposto che gli studenti **abbiano letto e studiato per proprio conto il testo della *Rep.***).

- Socrate se ne rimprovera in questo modo: mi sono messo a correre dietro agli argomenti di Trasimaco e ora mi trovo a non sapere più nulla di nulla. “Finché infatti non so che cosa è il giusto, tanto meno potrò sapere se si trova a essere una virtù oppure no, e se chi lo possiede è felice o infelice” (354b).
- Cioè ribadisce la sua fedeltà e la sua fiducia nella ricerca dialettica della verità (nella “filosofia”): averla abbandonata, lasciandosi abbagliare dalla “sagacia” di Trasimaco, è stato il suo errore e la ragione della sua sconfitta.

Vegetti fa comunque notare che l’introduzione del secondo argomento di Trasimaco è in ogni caso essenziale, perché “funzionale” alla continuazione della *Rep.* (alla sua messa in scena, diremmo noi, alla trama logico-retorica del suo “copione”). Infatti la seconda tesi:
- Suscita la reazione di Glaucone e di Adimanto che entrano in scena e pretendono da Socrate la risposta al secondo Trasimaco (dal quale sono a loro volta affascinati, ma non riescono a condividerne “moralmente” la posizione).
- Rinvia al capitale tema della *Rep.* relativo al tiranno e alla sua critica (libri VIII e IX); e si ricordi anche la finale ed esemplare punizione del tiranno nel mito di Er, l’ultimo *chasma.*
- Questa critica presuppone la teoria dell’anima (la “strategia dell’anima”): libro IV.
- Ciò conduce alla instaurazione del potere comunitario dotato di consenso (libro V). In una parola: l’intero percorso della *Rep.* nei suoi snodi e temi capitali.

Che questa sia la direzione della “regia” di Platone lo si può desumere anche da un altro particolare. Infatti, almeno **un argomento di Socrate era stato indubbiamente efficace**. Esso sostiene:
- Fra individui perfettamente ingiusti, cioè seguaci convinti e coerenti della *pleonexia,* non è però possibile alcuna cooperazione nell’esercizio del potere, e quindi nessuna “politica” (essi finirebbero in realtà per distruggersi a vicenda - ma è appunto ciò che spesso accade nella realtà storica! si potrebbe controsservare).

- Neppure una banda di ladri, dice Socrate, potrebbe funzionare in base ai principi della pura e semplice *pleonexia*; figuriamoci un esercito o una *polis* (351b-352a).
- Ci vuole dunque una giustizia che fondi dei valori cooperativi e che si basi, non sulla coercizione e sulla violenza, ma sul consenso. Il che richiama in causa quella funzione centrale della "retorica" cui accennammo all'inizio, parlando della genealogia del politico come etologia della parola.
- Tuttavia Socrate non insiste su questo colpo ben tirato, non lo porta a fondo. O forse il portarlo a fondo comporta appunto tutto il percorso della *Rep.* cui il primo libro, dedicato allo scontro con Trasimaco, fa da introduzione.

Con una breve digressione, cercheremo ora di illustrare ciò che qui potrebbe essere in gioco. Ci riferiamo a una celebre argomentazione del filosofo americano, padre del pragmatismo, Charles Sanders Peirce. Il suo argomento può essere così riassunto.

A un uomo vengono presentati due mazzi di carte. Il primo è composto di 25 carte nere e una rossa; il secondo di 25 carte rosse e una nera. Deve scegliere una carta da uno dei due mazzi a piacere, sapendo però che se azzeccherà una carta nera dovrà morire, mentre se sarà rossa potrà continuare a vivere (si può ricordare l'indovinello della Sfinge, altrettanto futile e però connesso a un rischio di morte; ma non è altrettanto futile trovarsi per caso in quel luogo e in quel momento in cui una pallottola vagante si trova a passare? Così è la vita... si dice). Ora, continua Peirce, ognuno di noi, al posto di quell'uomo, sceglierebbe una carta dal mazzo contenente ben 25 carte rosse e una sola nera. Ma cosa potremmo dire, se la carta estratta fosse proprio quell'unica nera? Ci consoleremo osservando che nondimeno la nostra scelta era in accordo con la "logica"? E che valore può avere mai una "logica" che non ci salva la vita? Infatti, come potremmo negare che, scegliendo dal mazzo delle 25 carte nere, non avremmo estratto proprio quella rossa? Dopo tutto, non è

precisamente questo che ci è capitato rivolgendo la nostra scelta al mazzo delle 25 carte rosse e una nera?

Commenta Peirce:

"La logicità inesorabile richiede che i nostri interessi *non* siano limitati. Essi non debbono fermarsi al nostro destino individuale, ma devono abbracciare l'intera comunità. Questa comunità, a sua volta, non deve essere limitata, ma deve estendersi a tutte le razze di esseri con i quali possiamo venire in relazione intellettuale immediata e mediata. Essa deve giungere, per quanto vagamente, al di là dell'epoca geologica, al di là di tutti i confini. Chi non sacrifica la propria anima per salvare il mondo intero è illogico in tutte le sue inferenze collettivamente prese. La logica è radicata in un principio sociale" (*Collected Papers*, 2.654).

In altre parole: perché sia "logica", la scelta di cui sopra deve appellarsi, non al destino del singolo (che infatti non può essere garantito e resta affidato al caso), ma all'intera comunità razionale futura: è in nome di questa che è statisticamente vero che, scegliendo in quel modo, la vita umana sarà salvata. In ultima analisi, dice Peirce, in quanto la logica è essenzialmente "sociale" (cioè comunitaria), allora fede, speranza e carità, pur non essendo in sé principi logici, sono disposizioni interiori importanti per ispirare le nostre scelte logiche.

Un secondo esempio di Peirce riguarda il comportamento di un reggimento che deve assalire una fortezza nemica. Il soldato che scala la fortezza, dice Peirce, sa che molto probabilmente sarà colpito, ma "questo non è tutto ciò di cui egli si preoccupa. Egli sa pure che, se tutto il reggimento, *col quale sente di identificarsi* (corsivo mio), si precipita innanzi tutto insieme, la fortezza sarà presa".

Supponiamo di estendere l'esempio di Peirce. Un soldato "opportunista" sa anche che, se gli altri si "identificano", ma lui no (resta indietro, non si precipita avanti con gli altri), avrà più probabilità di salvarsi. In sostanza egli applica alla parte (a sé) la logica

dell'intero: la fortezza sarà presa, ma lui avrà salva la vita. Senonché questo modo di ragionare fa sì che egli non sia più, appunto, un soldato (o l'uomo un uomo, fuor di metafora). E se tutti poi facessero così, verrebbe meno quella comunità d'azione ("etica") che Peirce invoca a fondamento della logica. Infatti la fortezza non sarebbe presa e la vita non sarebbe salvata.

Resta il fatto che tutto il ragionamento di Peirce si fonda infine su un "sentimento di identificazione" (di mutuo "riconoscimento", diremmo noi).

- Peirce lo sa benissimo. Infatti inserisce la logica nell'insieme delle scienze normative (estetica, etica e logica), dove l'estetica, appunto, fornisce il "sentimento" di base che procura il materiale primo per l'"identificazione" nell'azione comunitaria (è "bello", *kalon*, prendere la fortezza). Quindi la società culmina nella logica, ma si fonda sull'estetica e sulla sua messa in opera nell'etica (nell'azione).
- In sostanza Peirce appare qui molto vicino alla soluzione "classica" di Platone (salvo giustificarla con un ricorso all'evoluzione della ragionevolezza nel cosmo, dove, per restare a Platone, dovremmo piuttosto pensare al *Timeo*).
- Resta il fatto che la logica (la filosofia, la dialettica razionale), presa da sola, socialmente (politicamente) fallisce. Altro muove nel profondo la politica (il sentimento estetico, sta dicendo Peirce; "estetico" nel senso dell'*aisthesis*, del sentire, non evidentemente dell'arte) e la sola pedagogia filosofica non è sufficiente.

Scena quinta:
L'intervento di Glaucone.

Dopo aver messo in scena meteci, retori e sofisti, Platone dà ora la parola a Glaucone e viene a una resa di conti con i suoi, cioè con gli aristocratici ateniesi e con i suoi stessi fratelli.

Glaucone, come l'altro fratello Adimanto, è un giovane nobile e coraggioso, valoroso in guerra, intelligente come e più di lui. Solo a loro due Platone concede di esercitare nel dialogo la brachiloghia, cioè consente di tenere discorsi lunghi, contravvenendo alla pretesa metodologica socratica che esige risposte concise, funzionali alla ricerca della definizione dialettica.

È immaginabile che Glaucone e Adimanto possano essere considerati da Platone due tipici esemplari umani passibili, se educati "filosoficamente", di diventare i futuri "custodi" della *polis* rinnovata. In questo senso è significativo che proprio a Glaucone venga rivolta l'esortazione finale della *Rep.* da parte di Socrate.
- Ma si è già detto che entrambi i fratelli sono palesemente attratti dall'intelligenza radicale e "libertina" della fazione oligarchica di Crizia e Alcibiade.
- In particolare Vegetti vede, dietro l'intervento di Glaucone, la presenza delle due figure citate e poi di Antifonte, il grande oratore politico ed esponente audace della sofistica.

Glaucone, dunque, critica la debole risposta di Socrate a Trasimaco (e lo fa in più occasioni). Vorrebbe vedere sviluppato un discorso sia in favore sia contro la giustizia e l'ingiustizia, secondo il modello dei tipici "canti da banchetto", nei quali si parlava in lode e in biasimo: tipico ufficio educativo della poesia tradizionale che ora Platone sembra voler assegnare alla filosofia. Svolta "pedagogica" che scandisce una soglia decisiva per l'instaurazione della nuova *arete* politica.

Glaucone introduce il suo intervento come segue.
- Egli distingue tre generi di *beni desiderabili*:

a) Beni desiderabili per se stessi, indipendentemente dalle conseguenze che ne derivano.
b) Beni desiderabili per se stessi e per le conseguenze che ne derivano.
c) Beni desiderabili non in se stessi, ma solo per le conseguenze che ne derivano (come gli esercizi sportivi e le medicine).

Socrate individua nella sezione b) (beni desiderabili per se stessi e per le loro conseguenze) il luogo più idoneo alla ricerca sulla giustizia. Il che è coerente col tema della felicità (*eudaimonia*). Tema, diremmo noi, economico-politico della vita: il desiderio di essere felici è al fondo di ogni scelta politica; una idea astratta del politico e della giustizia politica, come ci è divenuta familiare nei tempi moderni, sarebbe priva di senso per un Greco, come già dicemmo.
- Essere sani, godere di buona salute, è un tipico esempio dei beni di tipo b). La portata di questa osservazione assumerà tutta la sua luce quando (libro IV) il discorso verrà portato sulla salute dell'anima, che è poi modello della salute della città.
- Salute e salvezza (*salus*) dell'uomo, dell'anima, della città: questa sarà poi la base per la definizione della giustizia. E si ricordi anche l'analisi finale, nella *Rep.*, delle differenti forme di vita, dei vari tipi di uomo e dei regimi politici che ne conseguono. Come sempre, concorrenza di psicologia, antropologia e filosofia politica.
- Solo quando Platone avrà messo a punto questo intero giro di considerazioni fondative, solo allora avrà risposto ai suoi nobili e coraggiosi fratelli.

Ma veniamo al discorso di Glaucone (che Vegetti ha definito, con riferimento palese a Nietzsche, una vera e propria "genealogia della morale").
- Glaucone si propone di rinnovare l'argomentazione di Trasimaco, mostrando cosa si intenda per giustizia e da dove essa si origini.
- Mostrerà poi che tutti rispettano malvolentieri la giustizia, essendo essa un obbligo e non un bene.
- Infatti la vita dell'uomo ingiusto è molto migliore di quella del giusto.

- Questa non è però la sua intima opinione; tuttavia si trova confuso di fronte a Trasimaco e ai suoi simili, mentre un discorso efficace in favore della giustizia e di come questa sia migliore dell'ingiustizia non l'ha ancora ascoltato.
- Lui quindi si sforzerà di elogiare la vita ingiusta, aspettandosi che poi Socrate (e chi altri se non lui, che vi ha dedicato tutta la sua ricerca e la sua vita?) elogi invece la vita giusta.

Leggiamo dunque come Glaucone spieghi quale sia e come si origini la giustizia.

"Dicono che per natura il commettere ingiustizia è un bene, e subirla un male, ma che il male connesso al subire ingiustizia sia più grande del bene connesso al compierla. Sicché, quando hanno reciprocamente commesso e subito ingiustizia, e hanno provato il sapore dell'una e dell'altra, a coloro che non possono sfuggire la seconda cosa e scegliere la prima, sembra vantaggioso stipulare il patto reciproco di non commettere né subire ingiustizia a vicenda. Da quel momento in poi si cominciarono a stabilire leggi e patti tra gli uomini, e l'ordine imposto dalla legge fu chiamato legittimo e giusto. Affermano dunque che questa è la genesi e l'essenza della giustizia, che si trova ad essere intermedia tra la possibilità migliore - compiere ingiustizia senza pagarne il fio - e quella peggiore - subire ingiustizia nell'impotenza di vendicarsi. Il giusto allora, in quanto medio fra questi due estremi, non viene amato come un bene, ma è apprezzato perché manca la forza di recare ingiustizia, visto che chi potesse farlo e fosse dunque un vero uomo non stipulerebbe mai con nessuno il patto di non fare né subire ingiustizia: sarebbe davvero pazzo. La natura della giustizia, Socrate, è dunque questa e siffatta, e queste sono le condizioni onde essa si origina, stando al discorso.

Che poi anche chi la pratica lo faccia contro la sua volontà, per l'impotenza di commettere ingiustizia, ce ne accorgeremmo nel modo più evidente se costruiremo col pensiero la seguente situazione: concediamo ad entrambi, il giusto e l'ingiusto, la possibilità di fare ciò che vogliono, poi seguiamoli osservando dove il desiderio

conduce ciascuno dei due. Sorprenderemo dunque il giusto nell'atto di avviarsi per la stessa strada dell'ingiusto, a causa del desiderio di sopraffazione che ogni singola natura naturalmente persegue come un bene, mentre per la violenza della legge è ricondotta al rispetto dell'eguaglianza.

La possibilità di cui parlo sarebbe realizzata nel modo migliore se toccasse loro la stessa facoltà di cui, a quanto si racconta, dispose un tempo Gige, l'antenato del Lidio. (Segue la narrazione della favola di Gige, che riprenderemo più avanti).

Questo è dunque un grande indizio, si potrebbe dire, che nessuno è giusto per sua volontà, bensì perché è soggetto a costrizione: la giustizia non è considerata alla stregua di un bene privato, giacché chiunque, laddove pensi di essere in grado di recare ingiustizia, lo fa. Ogni uomo pensa infatti che l'ingiustizia gli sia in privato molto più giovevole della giustizia, e pensa il vero, come affermerà chi sostiene questa teoria. Perché se qualcuno che disponesse di una tale possibilità non volesse mai commettere alcuna ingiustizia né mettesse le mani sulle cose altrui, sembrerebbe del tutto degno di compatimento per la sua demenza a quanti se ne accorgessero. Però lo loderebbero quando si trovassero l'uno davanti all'altro, ingannandosi a vicenda per la paura di subire ingiustizia. Così dunque stanno le cose." (Trad. Vegetti).

In sintesi, fermiamo l'attenzione su alcuni passaggi di questo straordinario discorso.

- Anzitutto Glaucone si rifà alla opposizione *physis/nomos* (natura/ legge, o natura/cultura) che è assai diffusa nella sofistica del V secolo.
- Bisogna guardare questa opposizione come una soglia decisiva per tutta la cultura occidentale (anziché assumerla come evidente e pacifica). Gesto fondamentale quanto problematico (già lo scorso anno vi facemmo i conti nell'ambito della etologia). È infatti a partire dalla "cultura" (da una determinata figura culturale) e dalla figura retroflessa della sua soglia che viene stabilito cosa sarebbe "natura". Già vi è motivo, qui, per una minuziosa analisi genealogica di tali nozioni. È un fatto che la supposta intuitività di tale passaggio è stata ac-

colta spesso senza consapevolezza problematica. Va inoltre osservato che il mito della caduta adamitica dal "paradiso terrestre" (che ancora Kant leggerà appunto come passaggio dalla natura alla cultura) dà luogo a sua volta a una assimilazione della cultura cristiana con la cultura greca. La concezione "storica" della vita umana nasce di qui, in una sorta, per dire in fretta, di sintesi tra Antifonte (Platone) e Agostino (Vico). L'ideologia politica dell'Occidente ne è profondamente segnata e per molti versi ne discende.

- Noi, nel senso del cammino che stiamo compiendo qui, vediamo la cosa così: la discussione sul politico (dai sofisti a Platone) proietta indietro lo "stato di natura" al fine di costituire e giustificare la *politike arete*. (Anche Agostino, in effetti, voleva edificare una "Gerusalemme terrestre"). Guardato a fondo, questo punto rivela il carattere "ideologico" di tutta intera la filosofia politica dell'Occidente, con la sua antropologia, psicologia, economia ecc.
- Tornando a Glaucone: dalla opposizione *physis/nomos* egli trae l'idea di uno **stato di natura** che precederebbe il **patto sociale**. Con tale patto nascerebbe allora la nozione di **giustizia**.
- Per natura l'uomo tenderebbe all'*adikein*, alla sopraffazione aggressiva e "ingiusta". (Anche Tucidide descrive l'uomo come naturalmente affetto da *pleonexia* e *philotimia*: desiderio di sopraffazione e desiderio ambizioso di essere onorato descrivono l'ambito "naturale" dell'antropologia, gli "istinti" fondamentali dell'esser uomo - ancora in Nietzsche: volontà di potenza e desiderio di essere ammirati).
- Tuttavia, nessuno è abbastanza forte per permettersi di commettere sopraffazione senza patire mai la ritorsione dell'offeso. Si instaura una dialettica tra far torto e subirlo che è estremamente pericolosa e dolorosa. In particolare, si sperimenta che subire torti senza poterseme vendicare è il male peggiore che possa capitare.
- Per evitarlo, gli uomini, sulla base della generale *debolezza*, vengono a un patto (*syntheke*): **non commettere né subire torti**. Ecco allora la legge, il *nomos*, che sancisce l'uguaglianza degli uomini di fronte alla legge (cfr. Ippia e altri sofisti), ovvero la **giustizia**.

- Stando così le cose, la legge viene percepita da ognuno come una violenza contro natura e accettata solo per debolezza. (Vegetti parla in proposito di "disagio della morale", con trasparente riferimento al "disagio della civiltà" di Freud, cui accennammo lo scorso anno, e osserva poi che Glaucone rovescia la tesi socratica secondo la quale nessuno commette il male volontariamente. Secondo Glaucone, invece, nessuno si astiene dal male volontariamente, bensì per paura.)
- Segue la descrizione del "comune comportamento" (esemplificato con un "esperimento mentale", come diremmo oggi, che ha poi nell'apologo di Gige il suo straordinario esempio). Si noti: il comportamento da "vero uomo" consisterebbe nel perseguire la sopraffazione. Ma poiché ciò non è possibile (è troppo pericoloso, in quanto si rischia la vita e il dolore insopportabile di subire torti senza potersene vendicare), allora si opera una separazione: *in pubblico* si loda e si segue la giustizia della legge; *in privato* si persegue invece, nascostamente, l'ingiustizia, cioè la sopraffazione tutte le volte che ciò è possibile senza essere scoperti.
- Si noti che è qui che accade la fondazione del binomio "pubblico" e "privato" come caratteri costitutivi della vita politica (assunti poi da Aristotele, nella sua "economia politica", come pacifici e "naturali").
- La *politike arete* ha dunque la sua radice nascosta in una sorta di "strategia dell'ingiustizia", che poi Glaucone descriverà in dettaglio. L'uomo politicamente accorto ("virtuoso") abbisogna di coraggio, astuzia, determinazione, forza oratoria per persuadere e ottenere consenso pubblico, denaro per organizzare banchetti politici, amici ovvero complici, al fine di mandare ad effetto i suoi piani segreti, facendola in barba alla legge. Tale uomo, capace di fingere in pubblico il rispetto dell'interesse generale secondo equità, non deve fermarsi di fronte a nulla, fosse pure l'omicidio "privato" (di fatto ripristinando la sopraffazione "naturale").
- E in tale contesto di discorso Glaucone mostrerà a Socrate come il giusto, inesperto e incapace di costruirsi ad arte una buona reputazione pubblica, finirà fatalmente vittima della violenza e verrà pubblicamente sconfitto: ironia tragica di Platone che mette in bocca a suo fratello, in dialogo con Socrate, il dramma della rovina e della

morte di quest'ultimo (ma cfr. anche il *Gorgia*). Si comprende perché Socrate chiami Glaucone e Adimanto "figli di Trasimaco".
- Ma giustamente Vegetti nota anche le differenze fra Trasimaco e Glaucone. Per Trasimaco la giustizia è solo un effetto del potere. Glaucone pone invece alla base delle leggi il "patto", sicché le leggi non sono più strumento del potere, ma protezione dei più deboli. Perciò Glaucone è più vicino a Callicle, ma senza nostalgie aristocratiche verso un ceto umano naturalmente "buono" ("valente").
- Per ripristinare il "diritto di natura" alla sopraffazione Glaucone punta invece sulla *segretezza* (espressa plasticamente nella favola di Gige), che viene così a rappresentare la vera e propria "tecnica" (*arete)* politica.
- Il che mostra una analogia con la posizione di Crizia, il quale considerava l'invenzione umana degli Dei come un *espediente politico*, cioè come un mezzo "psicologico" per intimorire anche chi privatamente voleva infrangere le leggi (cfr. i timori di Cefalo): gli Dei infatti ci vedono anche "in privato".

Poi Vegetti mette a confronto la tesi di Glaucone con Antifonte (qui ci limitiamo a qualche cenno), scrivendo:
"Molto di più si può naturalmente ricavare da un confronto diretto con la doppia lezione di Antifonte: quella teorica e quella della pratica politica.

Al primo livello Antifonte contrappone la verità (*aletheia*) della norma di natura al carattere opinabile (*doxa*) e convenzionale delle leggi; esse rappresentano 'vincoli' (*desma*) imposti alla natura umana (è chiaro il rapporto con le tesi di Callicle in *Gorgia*, 483 e sgg.).

È il caso di citare per esteso la descrizione antifontea del controllo sociale delle condotte operato dalle leggi: "sono state promulgate leggi per gli occhi, relative a ciò che essi devono vedere e quello che no; e per le orecchie, relative a ciò che devono udire e a quello che no; e per la lingua, relative a quello che essa deve dire e a quello che no; e per le mani, relativo a quello che esse devono fare e a quello che no; e per i piedi, relative ai luoghi ove essi devono andare e dove no; e per la mente, relative a quello che essa deve desiderare (*epi-*

thymein) e a quello che no”. Le leggi, di cui in questo splendido saggio di ‘microfisica del potere’ si denuncia l’intollerabile costrizione sulla natura individuale, derivano da una pattuizione (*homologethenta*) originaria della *polis*; la giustizia a sua volta consiste nell’obbligo di non trasgredire questi *nomina*.

L’opposizione legge/natura costituisce come si è visto un tratto comune a una parte della cultura sofistica. Più specifica di Antifonte è la teoria contrattualistica dell’origine della giustizia, che sembra rappresentare il diretto antecedente della principale tesi di Glaucone. Ma questo rapporto sembra diventare addirittura una ripresa letterale se si considera quella che secondo Antifonte è la maggiore prescrizione della giustizia, ‘il non fare ingiustizia né danno e il non subire ciò personalmente (*to meden adikein mede auto adikeisthai*)’... Indicazioni altrettanto precise emergono dall’accostamento dei due versanti della figura di Antifonte, quello teorico e quello politico. Nella *Verità*, egli traeva con precisione le conclusioni politico-morali dell’opposizione natura/legge e della concezione convenzionalistica della giustizia. ‘Di conseguenza un uomo metterà in pratica la giustizia col massimo vantaggio per se stesso se in presenza di testimoni giudicherà sovrane le leggi (cfr. in Glaucone, 360d), mentre, se sarà solo senza testimoni, le norme di natura’; infatti, ‘se uno, nel trasgredire ciò che fu stabilito come giusto, riesce a non farsi scorgere (*lathe*) da coloro che l’hanno stabilito, si trova libero da infamia e da pene’”.

Successivamente Vegetti esamina l’azione politica di Antifonte, mostrandone la presenza ispirativa nel II libro della *Rep.* e in una pagina delle *Leggi*, dove “vengono evocati i cattivi maestri che sostengono che le leggi non sono dovute alla natura ma alla *techne*, e che parimenti convenzionali sono gli Dei e la stessa giustizia”, sicché la cosa più giusta per i giovani sarebbe sopraffare e vincere con la forza, così da dominare gli altri e vivere una “vita corretta secondo natura”, anziché servire gli altri secondo la legge (in proposito Vegetti cita lo studio essenziale di F.Caizzi Decleva, *Il nuovo papiro di Antifonte*, in AA.VV., *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele*, Firenze 1986).

Resta da accennare a quella che Vegetti chiama "l'eredità di Glaucone".

- Col personaggio di Glaucone emerge ancora una volta la straordinaria forza intellettuale di Platone nel ricostruire e mettere in scena tesi e figure antagonistiche.
- Col discorso di Glaucone, poi, è già perfettamente delineata quella che, con linguaggio moderno, si chiamerà "teoria contrattualistica della società e dello stato".
- In particolare Glaucone è comparabile con Hobbes (buon conoscitore del V secolo), il quale infatti sosteneva che gli uomini sono uguali in ciò: che tutti possono uccidersi a vicenda e tutti desiderano farlo; Locke e Rousseau, invece, non concepiscono lo "stato di natura" come essenzialmente violento.
- Evidente anche l'influenza di Glaucone sulla *Genealogia della morale* di Nietzsche, dove si descrive la rivolta degli schiavi (dei deboli) attraverso il ricorso alla "morale": paura e "risentimento" che generano "valori". Sicché il "non potersi vendicare" diventa in Socrate un "non volersi vendicare": la morale socratica ricopre ideologicamente gli istinti "sani" e profondi del "vero uomo".

Ma veniamo ora al secondo *chasma*: la katabasi di Gige.

Abbiamo visto che Glaucone, nel suo "esperimento mentale", si riferisce a un'antica favola o mito. Leggiamo anzitutto il testo.

"Era costui (Gige) un pastore che serviva presso l'allora signore della Lidia. In seguito a una grande tempesta e a un terremoto, un tratto di terra si spaccò formando una voragine presso il luogo in cui pascolava. La vide e se ne meravigliò, poi scese e scorse, tra le altre cose meravigliose di cui racconta la favola, un cavallo di bronzo, cavo e provvisto di piccole porte. Vi si affacciò e vide che dentro c'era un cadavere, a quanto pareva, più grande delle misure umane, che non indossava nient'altro se non un anello d'oro alla mano. Lo strappò via e tornò fuori. Quando si tenne la consueta riunione dei pastori,

per riferire ogni mese al re sulla situazione delle greggi, egli vi giunse indossando quell'anello. Sedutosi dunque insieme con gli altri, girò per caso il castone dell'anello verso se stesso, rivolgendolo all'interno della mano. Questo bastò a renderlo invisibile a quelli che gli sedevano accanto, sicché essi conversarono di lui come si fa di un assente. Lui si stupì e sfiorando di nuovo l'anello rivolse il castone verso l'esterno, e così facendo ritornò visibile. Avvedutosi di questo, riprovò a controllare se l'anello avesse questa facoltà, e gli risultò che se si rivolgeva il castone all'interno diventava invisibile, se all'esterno visibile. Una volta notata la cosa, fece subito in modo di essere incluso fra i messaggeri inviati presso il re. Giunse dunque dal re, sedusse sua moglie, e con l'aiuto di costei lo aggredì, lo uccise e si impadronì del potere.

Se dunque ci fossero due di quegli anelli, e uno se lo mettesse il giusto, l'altro l'ingiusto, nessuno sarebbe, è dato credere, tanto adamantino da resistere nella giustizia, astenendosi coraggiosamente dall'impadronirsi delle cose altrui, mentre gli sarebbe possibile prendere impunemente ciò che vuole nel mercato, entrare nelle case e unirsi con chiunque voglia, e uccidere o sciogliere dalle catene tutti quelli che vuole, e fare tutto il resto come se fosse, tra gli uomini, eguale a un Dio. Comportandosi così, non farebbe nulla di diverso dall'altro, ma entrambi andrebbero nella stessa direzione." (Trad. Vegetti).

Gige dunque vede "cose meravigliose" (*thaumasta*), di cui narrano i poeti nel riferire la sua storia. Inoltre vede un cavallo e un cadavere gigantesco. Con l'aiuto di uno studio di Francesca Calabi dedicato al nostro tema, cerchiamo di raccapezzarci.
- Si sono chiesti gli studiosi se Gige sia il nome di un individuo oppure di un'intera stirpe.
- Di fatto esiste un Gige storico che nel 662 combatté contro i Cimmeri e forse si tratta di quel Guggu re dei Luddi di cui parlano i testi assiri (le famose tavolette) del tempo di Assurbanipal.
- Ma soprattutto significativa appare in proposito una voce del *Dizionario delle antichità classiche di Oxford* che recita: "Gige re di Lidia

(685-657 a.C.) fondò la dinastia dei Mermnadi uccidendo il re Candaule e sposando la sua vedova. Attaccò Mileto e Smirne, conquistò Colofone e inviò offerte votive a Delfi. Chiese l'appoggio dell'Assiria contro i Cimmeri. Fu il primo sovrano chiamato 'tiranno', parola forse di origine lidia. Alla Lidia di Gige risale l'importantissima invenzione della moneta" (trad.it., Campitelli, Roma 1963; cfr. anche G.Mazarino, *Fra Oriente e Occidente*, seconda ed., Milano 1989, p.194 sgg.).
- Importantissimi anche per noi sono i due riferimenti al nome "tiranno" e alla invenzione del denaro. Per il primo siamo richiamati a quella resa dei conti con la natura "tirannica" dell'uomo e dei suoi desideri che è certamente un tema capitale della *Rep.* e della sua "antropologia". Potremmo tra l'altro chiederci se il gigante nudo non sia appunto una raffigurazione del tiranno. Per il secondo riferimento (che avrà in seguito notevoli sviluppi) siamo ricondotti alla conversazione di Socrate con Cefalo. Resta naturalmente insolubile il quesito: sin dove Platone, nel riferire la favola di Gige, è consapevole di tali riferimenti? Ma in sede di "genealogia" ciò non è evidentemente tutto. L'"economia della scrittura", potremmo osservare, e l'influsso "sotterraneo" dei testi non si riducono alla consapevolezza esplicita dell'autore.

Consideriamo ora il *chasma* in cui sprofonda o discende Gige.
- Vi è qui una evidente allusione al regno dei morti: *discesa ctonia,* cioè nel grembo della Madre Terra (dove terra = sepolcro), il che comporta il generarsi di una nuova condizione per chi la compie (il medesimo accadrà nel mito di Er).
- Ma tale riferimento va tenuto soprattutto in relazione con la discesa nel *chasma* del Pireo, intesa come **discesa nelle viscere del desiderio**. Morte rituale in funzione della metamorfosi in una nuova condizione di vita, come appunto accade nel mito di Er.
- La "nuova condizione" acquisita con la discesa è qui rappresentata dall'acquisto di una nuova e magica potenza: la **invisibilità**. (Da leggersi in analogia con il possesso dell'oggetto trasferale del desiderio - cfr. "il cinto di Venere" : infatti la condizione di invisibilità con-

sente il possesso di ogni cosa desiderata, merci, corpi, azioni proibite ecc.).
- Con ogni evidenza il tema del "potere" e della sua genesi o fondazione **viene legato alla coppia visibilità/invisibilità** (qualcosa del genere si potrebbe mostrare anche in C.Schmitt: il potere esige una visibilità pubblica per celare la sua invisibilità segreta ecc.).
- **Che significa tutto ciò?** Non è tempo di rispondere.

Veniamo al cavallo.
- Esso richiama palesemente il celebre cavallo di Troia e il suo inganno celato, invisibile.
- Importante sembra l'allusione alle fessure in quanto metafora della soglia: passaggio ad altra dimensione, iniziazione. Si ricordi per di più che le porte regali a Babilonia, presso gli Ittiti ecc. costituivano soglie invalicabili del potere per i sudditi. (È il principio anche della soglia scandita dalla tenda di Pitagora, soglia del sapere e iniziazione al medesimo, del quale parlammo in altro corso. Cfr. *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Laterza).
- Per i popoli orientali, il cavallo è simbolo della regalità. La sua natura è magica. Per altri versi è connesso alle divinità marine ecc.

Ora, che la favola di Gige sia importante e meriti la più grande attenzione lo testimonia il fatto che Platone vi si riferisce espressamente proprio alla fine della *Rep.*: "La giustizia è il bene supremo dell'anima e l'anima deve compiere ciò che è giusto, che disponga o no dell'anello di Gige e, con l'anello di Gige, dell'elmo di Ade" (riferimento ad analoghe doti di invisibilità per chi indossa l'elmo in Omero, Esiodo ecc.). Come si vede, il richiamo a Gige **accade in un passo, molto successivo nel testo, di alta intonazione conclusiva** e non ha quindi valore occasionale; il riferimento appare perciò significativo e meditato.
- R.Holland, per es., legge nella favola di Gige una allegoria dell'intera *Rep.*; altri interpreti hanno visto in Gige una raffigurazione dell'astuzia del sofista unita alla violenza del tiranno. In particolare il girare l'anello per produrre il prodigio dell'invisibilità starebbe a

raffigurare lo stravolgimento sofistico della verità e della realtà tramite discorsi ingannatori.

Decisivo però appare a noi, cioè nel senso del cammino genealogico che stiamo compiendo, che l'acquisizione del potere accada tramite la donna (la regina).
- Scrive in proposito Calabi: "Il passaggio di regalità per mezzo di una donna è elemento forte di molti miti di sovranità, non solo richiamo a una successione matrilineare, ma anche ricordo di leggende e di miti in cui una donna assegna il potere a un uomo da lei prescelto".
- Il punto per noi è infatti **il potere**: un uomo sottrae una donna a un altro uomo e ne diviene il nuovo Signore (cfr. ratto delle Sabine, donde la cerimonia romana del ratto matrimoniale, Edipo/Giocasta, Egisto/Clitemnestra, i Proci e Penelope ecc.).
- E si ricordi Frazer, *Il ramo d'oro*: combattimento del giovane aspirante al potere col vecchio re.
- In certo modo la cosa sembra muoversi all'opposto rispetto al mito del cinto di Venere, dove è l'uomo che sceglie, non la donna. In realtà, leggendo più a fondo, bisogna soprattutto ravvisare il circolo "incantatorio" seduzione-potere. Infatti la cosa va così: che Paride, abbagliato dal cinto, conferisce a Venere la bellezza seducente. In cambio Venere conferisce a Paride il potere di possedere Elena (seducendola). La quale viene sottratta a Menelao (l'"eterno triangolo"). Ma ciò non chiude affatto i conti. Paride ottiene la donna, ma non, tramite lei, il potere politico, anzitutto perché non uccide Menelao. È significativo in proposito che a un certo punto, nell'*Iliade*, l'idea del duello tra Paride o Alessandro e Menelao venga perseguita come giusta soluzione del conflitto; ma, come si sa, essa fallisce. Il che ribadisce come la guerra di Troia costituisca agli occhi dei Greci una soglia a partire dalla quale dal mondo del mito si passa nella realtà della "storia": cfr. il differente atteggiamento di Spartani e Ateniesi, alleati contro i Persiani: i primi vogliono il comando appellandosi alla loro discendenza "mitica" da Agamennone, che guidò la spedizione di Troia; ma i secondi li contrastano con successo facendo va-

lere il "profano" e "prosaico" argomento che la flotta è la loro e che senza la flotta non si può sperare di vincere i Persiani. Il precedente mitico è così rimosso.

Il racconto di Gige richiama quindi un *mito di fondazione del potere*. Potere che poi si specifica in *tirannide* e *denaro*.
- Si noti che in una variante della storia (Luciano, *Nave*, 42) l'anello viene a Gige da Hermes, il Dio degli inganni, delle astuzie, dei furti notturni, degli adulteri, cioè di un mondo notturno e proibito. Ma anche, bisogna aggiungere, Dio dell'eloquenza e della scrittura, dove il nesso è tra *parola/scrittura/denaro*. E in effetti: invisibile è il morto, invisibile è l'anima, invisibile è il significato linguistico e invisibile, infine, è il valore del denaro! Perciò con l'ambito di Hermes siamo da capo nel medesimo universo di senso che ci si sta via via rivelando.
- In altre varianti Gige è lui stesso il gigante, ecc.

Ma soprattutto notevole è il fatto che **Erodoto** (noto a Platone?) racconti tutta un'altra storia, senza katabasi, cavallo, morto e anello: **qui la visibilità e la invisibilità sono espresse in tutt'altro modo, cioè in un rapporto relazionale di sguardi e forse senza oggetto trasferale (se non sono tali i vestiti della regina).**
- Candaule, il re, vuole che Gige, suo scudiero, ammiri la bellezza del corpo nudo della regina. Perciò gli insegna ad appostarsi presso la porta della stanza nuziale, coperto dalla oscurità della notte, per osservare da tergo la regina quando si spoglia. Ma la regina si volge e vede Gige. Allora gli dice: Ora tu hai due possibilità: o morire, poiché hai visto ciò che non dovevi vedere, e per non vedere altre cose proibite; oppure uccidere il re, divenire mio sposo e assumere il potere. Che è quanto Gige ovviamente fa, con l'aiuto della regina, uccidendo il re nel suo stesso talamo nuziale.
- Si noti: tutto avviene nella notte tessitrice di oscuri inganni, sicché la notte stessa è il *chasma*: oscurità del desiderio, connesso ai sogni "criminali" (come diceva Freud) che la notte partorisce o lascia emergere. Desiderio di sopraffare e di uccidere, diceva Glaucone.

- Il gioco degli sguardi: Gige deve vedere senza essere visto; ma *viene visto*, perciò deve assumere il potere uccidendo. La regina deve essere vista senza vedere; ma invece *vede*, vede di essere vista, e allora diviene colei che conferisce il potere, determinando la possibilità (il "diritto") della violenza, privata (contro Candaule) e pubblica (il diritto del re di esercitare il potere sui sudditi).

Per ora non preoccupiamoci di esaurire la complessità di significato del mito di Gige e il suo senso ultimativo per noi, cose sulle quali torneremo. Accontentiamoci di questa prima rassegna di osservazioni e avanziamo invece *due considerazioni* che saranno atte ad aprirci il cammino in seguito. La prima considerazione si specifica in due *mosse* compiute da Socrate in risposta ai discorsi di Glaucone e di Adimanto.

Prima considerazione.

Prima mossa. Socrate sposta la ricerca della giustizia dall'individuo allo stato (si ricordi che la domanda di partenza era se l'ingiusto è o non è felice). Quindi dal privato al pubblico, che sono poi i due luoghi emersi grazie all'apologo di Gige e in generale al discorso di Glaucone: "in privato", di nascosto dal "patto pubblico" (= giustizia), si torna alla *pleonexia* naturale.

Seconda mossa. Riconversione della genesi dello stato a partire dal *bisogno*. La società umana nascerebbe per corrispondere al bisogno naturale. In tal modo il desiderio, l'*epithymia*, sono cancellati.

- **Con queste due mosse Socrate di fatto retroflette la "ragion di stato" per circoscrivere e soggiogare il desiderio** (ma il tema d'inizio non era come dal desiderio si generi il potere e lo stato?).

- Non dobbiamo infatti mai dimenticare che siamo continuamente di fronte ad abili "messe in scena" di discorsi retorici: girandola di giochi di specchi, incarnati da personaggi fittizi, da maschere del "teatro filosofico" di Platone, il cui esito sarà la fondazione filosofico-politica della Verità e del Bene.

Seconda considerazione.
La ricerca della giustizia (pensata come essenza/condizione del "politico") prende le mosse dall'analisi del desiderio (in sintesi: cibo, sesso, denaro). Questa articolazione del desiderio si compendia poi nel generale desiderio di sopraffazione (*pleonexia*), naturalmente per avere cibo, sesso e denaro (secondo Tucidide, *pleonexia* e *filotimia*; nei termini di Aristotele esaminati all'inizio: desiderio di immortalità e di comando). In una parola: *il vivente desidera possedere il vivente, desidera "assimilarlo"*. Sia in modo diretto (cibo e sesso), sia indiretto, cioè attraverso la mediazione del "segno": parola/scrittura/denaro (potremmo chiederci: che sia questa un'origine della parola, cioè il desiderio di possesso mediato?).
Ora, questo desiderio viene presentato da Glaucone come "naturale": esso caratterizza la condizione del "vero uomo". C'è dunque nell'uomo una "natura selvaggia" che precede la società politica, fondata sul patto che istituisce convenzionalmente l'equità e la giustizia normativa.
Come sempre, la nostra lettura genealogica, rivolta al retroscena della messa in scena (nei termini del corso dell'anno passato: lettura mirante a mostrare la retroflessione della figura dello STACCO), legge invece la cosa così: che Platone, tramite la maschera di Glaucone, *mette in scena* lo "stato di natura", pensato come condizione naturale/eterna e perciò spontaneamente collegato con la condizione degli Dei: colui che gode della condizione di invisibilità può fare ciò che vuole (rubare nei mercati, accoppiarsi con chi vuole, cioè violentare impunemente chi vuole ecc.); in tal modo egli si comporterebbe proprio "come un Dio": non ci sono limiti ai desideri, e questa sarebbe appunto, secondo la mentalità tradizionale di Glaucone, una condizione "divina".
Ma il desiderio naturale è inappagabile (compete al Dio, non ai mortali), poiché il suo esaudimento conduce tutti al rischio di patire violenza senza potersene vendicare e infine, dirà Hobbes, al rischio di morte. Donde la necessità del patto di non aggressione. Senonché, osserviamo noi, un siffatto desiderio di universale sopraffazione non può essere affatto "naturale", poiché esso condurrebbe o avrebbe già

condotto ogni specie vivente all'estinzione. Ciò che dobbiamo leggere, come retroscena delle parole di Glaucone, è un effetto di retroflessione: partendo dalla già costituita *hybris* sociale (e niente affatto naturale) dell'uomo (ovvero dalla sua *hybris* linguistica, come vedremo meglio in seguito: quella "violenza" che costituisce insieme il linguaggio e il valore economico, come aveva intuito Adam Smith), si immagina una condizione naturale all'indietro come origine giustificativa delle leggi sociali e della giustizia politica. Come dice Glaucone, si conviene di istituire un *nomos* che abolisca la *pleonexia*.. Però questa convenzione sociale farebbe violenza alla "natura" ed ecco perché l'*arete* politica mantiene la sua efficacia e la sua "giustizia" nell'ambito di un doppio comportamento, visibile e invisibile. Il primo in accordo con la legge, il secondo con la "natura" (il "vero uomo").
Attraverso questa "favola" retorica vengono allora a costituirsi le due sfere del *pubblico* e del *privato* (la prima visibile e la seconda invisibile: si ricordi Antifonte: "Sono state promulgate leggi per gli occhi, relative a ciò che essi devono vedere e quello che no... ecc.").
Vi è qui un palese parallelismo con il tema della "verità"; essa è "pubblica", diceva Peirce, e perciò comporta un accordo intersoggettivo. Ma proprio questo gesto (anzitutto "linguistico") apre lo spazio della menzogna, cioè il privato intento di mentire. Come diceva Nietzsche nelle lezioni di Basilea: la verità non è che l'accordo di mentire tutti insieme, in modo "canonico", secondo il conformismo delle convenzioni linguistiche.
Ma con tutte queste considerazioni torniamo in sostanza a **Gige**. Nel racconto che lo mette in scena è essenziale e costante il gioco tra visibile e invisibile. Infatti decisivo, per il conseguimento del potere e il soddisfacimento della *epithymia, è l'esercizio e la messa a frutto della "invisibilità"*. (Si noti: il cinto rende invisibile e desiderabile il sesso di Afrodite; Adamo ed Eva, usciti del paradiso terrestre, "scoprono" le loro nudità e le celano con la foglia di fico, rendendole "desiderabili").

A questo punto anche noi "scopriamo" qualcosa e cioè **che proprio il nesso tra visibile e invisibile può fungere per noi come filo**

d'Arianna che ci conduce sino al cuore del Terzo *Chasma* della *Rep.*: il celebre mito della caverna (che è poi anche il luogo culminante della strategia o messa in scena platonica della filosofia e della *politike arete*).
- Infatti: Libro II, 368c: dice Socrate: "L'obiettivo che ci accingiamo a perseguire non è un obiettivo da poco, ma si addice, secondo me, a una persona dotata di vista acuta..." (non c'è dubbio; si tratta infatti di vedere l'invisibile!).
- Segue la celebre *mossa* (cui già accennammo, ma ora badiamo bene alla sua concreta messa in scena): "Poiché dunque noi non siamo troppo capaci, mi pare che dovremmo condurre la ricerca nello stesso modo di chi, del tutto privo di buona vista, e richiesto di leggere da lontano lettere (*grammata*) in piccolo, si rendesse conto allora che le stesse lettere si trovano altrove scritte più in grande e su un supporto maggiore: gli parrebbe, penso, un bel colpo di fortuna il poter cominciare a leggere quelle in modo da esaminare poi se le più piccole risultino identiche".
- E si noti altresì che l'analisi della giustizia, utilizzando la metafora e l'esempio della scrittura alfabetica, mostra la necessità di ricorrere a un modello (a un tipo, a un archetipo); il che è poi la diretta anticipazione della visione delle idee.
- **Ma se poi sono in realtà (cioè in senso genealogico) le idee a modellarsi di fatto sulle lettere (cioè sulla "mentalità logica" che deriva dalla pratica della scrittura alfabetica), allora non si tratta affatto di un esempio casuale, bensì di un "sintomo" più o meno involontario** (cfr. anche il *Politico*).

Un'ultima notazione relativa al rapporto tra scambio economico e linguaggio, per il quale abbiamo ricordato Adam Smith. Conviene leggere sin d'ora il passo in questione e tenerlo in seguito presente.

Scrive dunque Smith nel capitolo II, libro I, della *Ricchezza delle nazioni*:
"La divisione del lavoro, da cui derivano tanti vataggi, non è originariamente effetto di una saggezza umana, che preveda e persegua quella prosperità generale cui dà origine. È la conseguenza necessa-

ria, benché lenta e graduale, di una certa tendenza della natura umana, la quale non ha di mira quella vasta utilità: la tendenza a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con un'altra. Se questa tendenza sia uno di quei principi orginari, che non si possono ascrivere ad altre cause, o se invece, come sembra più probabile, sia la conseguenza necessaria della facoltà della ragione e della parola, non rientra nel nostro argomento presente di indagare. Essa è comune a tutti gli uomini, e non si trova presso alcuna altra razza di animali, che pare non conoscano né questa, né altra specie di convenzioni".

INTERMEZZO

Ripercorriamo il filo del cammino compiuto sin qui, aggiungendovi, di quando in quando, approfondimenti e riflessioni.

La questione della "*arete* politica", abbiamo detto, mette in gioco l'evento istitutivo di una "antropologia filosofica" (filosofia e politica: saperi che in Occidente sorgono insieme l'uno per l'altro, a partire dalla soglia della "dissacrazione" greca del *logos* di cui la pratica della scrittura alfabetica è una delle condizioni essenziali).
- In altre parole: l'istituzione della categoria del "politico" esige una "fondazione antropologica", cioè una peculiare "visione" di ciò che sarebbe *umano*.
- Cfr. Aristotele: l'uomo come animale politico e come animale che ha il linguaggio.

Questo linguaggio stesso che stiamo frequentando (la "politica", l'"antropologia", l'"umano" ecc.) è già preso da quella circolazione interna dei saperi la cui soglia evenemenziale è segnata appunto dall'avvento della filosofia (della *episteme* filosofica). Leggiamo questo avvento in quel luogo paradigmatico che è la *Rep.* di Platone.
- Il gesto inaugurale di Platone mette così in campo un circolo di saperi (filosofia, politica, antropologia, psicologia, economia, con al centro la questione del linguaggio) nei quali e a partire dai quali, cioè dalla loro categorialità disciplinare affermatasi e precisatasi nei secoli, noi già ci troviamo a parlare come "soggetti filosofici" (e poi "politici", "economici" ecc.).

- Noi qui, nella messa in scena istituzionale del nostro insegnamento accademico di filosofia “teoretica”, ci troviamo già presi da queste figure “canoniche” e “pubbliche” dell’enciclopedia dei saperi riconosciuti e del loro significato culturale.

Ciò mostra la natura essenzialmente problematica del nostro intento, che definiamo “genealogico”.
- Esso si fa carico di un “fenomeno di soglia”, nella consapevolezza della differenza tra Evento e Significato (evento del significato e significato medesimo). Per es., l’evento del gesto platonico, ciò che Platone concretamente *fa*, per es. nella sua pratica di scrittura, nella messa in scena dei suoi *Dialoghi*, nella mimetica e drammatica dei suoi personaggi ecc., non può definirsi alla luce dei significati che questo stesso gesto mette in opera e, più propriamente, *mette in scena*.
- In altri termini, non possiamo “definire” *filosoficamente* il gesto di Platone, essendo proprio la filosofia il significato che quel gesto pone in opera, trasmettendocelo (analogamente non possiamo “definirlo” *politicamente*, senza scontare una inadeguatezza e un’ingenuità di fondo). Quella “cosa” che, a partire da Platone, assume il carattere della filosofia e della politica, per lui e per noi, non può essere filosoficamente colta nel suo evento. Se filosofia e politica sono figure “iscritte” nel gesto di Platone, quelle figure non possono “definire” il loro stesso evento circoscritto.
- In questo senso è da intendere il nostro iniziale esergo: che cosa accade non lo possiamo *dire*, ma in quanto qualcosa accade lo *possiamo* dire. In che modo si ponga questa possibilità è ciò su cui dovremo via via riflettere. Ovvero: se il procedimento genealogico intende mettere in gioco quel retroscena della scena filosofica che è l’evento del gesto istitutivo del “teatro filosofico” di Platone, la rivelazione di tale retroscena è a sua volta una messa in scena problematica, per un lato presa dal linguaggio e dalle figure della filosofia; per altro verso consapevole di tale subordinazione (essere figure del soggetto come “soggetto a”) e pertanto in un cammino di distanziazione dalla propria stessa messa in scena.

- Questo tipo di cammino, già messo alla prova in precedenti corsi (cfr. "La mente e il corpo"; "L'origine del significato"), mostra una diretta connessione con lo studio della etologia dell'anno passato. In questo senso definimmo "posticcia" la fenomenologia del politico avviata da Aristotele: essa presuppone il gesto istitutivo di Platone e pensa l'"animalità" a partire da una antropologia filosofica già costituita.

Quindi il nostro cammino genealogico intende farsi carico del "gesto" di Platone risalendo dai "significati" posti in essere da Platone al loro evento istitutivo nel gesto, cioè alla loro "messa in scena" (il che, per altro verso, non fa che ripetere il carattere autoreferenziale, o autocritico, o "autobiografico" della filosofia, che da sempre, cioè a partire dallo stesso Platone - cfr. per es. *Eutidemo* -, mette in questione se stessa e chiede conto delle sue stesse operazioni, in ciò differenziandosi dagli altri saperi che essa stessa originariamente costituisce).
- In questo senso la genealogia è uno sforzo di vedere noi stessi "auto-bio-graficamente", cioè come soggetti *a* quei significati che la filosofia istituisce, evitando di prenderli come ovvi, come scritture universali assolute della verità e della realtà, prendendoli invece come figure-risultato o figure-risultanti entro le quali si disegna anche il luogo del nostro essere "soggetti".
- In un certo senso la genealogia non è a sua volta che una figura risultante dall'approfondimento coerente del gesto della fenomenologia di Hegel e di Husserl, e poi, naturalmente, di altri ancora che la tradizione filosofica antica e recente ci assegna come compito "destinato".

La messa in scena della filosofia (cioè della politica, nella corrispondenza "istitutiva" delle due figure) come "teatro filosofico": ecco la nostra "scena", ciò che "esibiamo" nel nostro indagare genealogico.
- Il lavoro genealogico consisterebbe dunque nel rendere, per quanto possibile, "visibile" (come "si vede", la coppia visibile/invisibile

cattura originariamente anche noi) il *retroscena* del gesto di Platone, ciò che accade in quel gesto (indipendentemente dalle intenzioni consapevoli di Platone): gesto che si incarna nella scrittura del dialogo e dei suoi personaggi (a cominciare da Socrate, il personaggio per eccellenza dell'opera di Platone).
- Va da sé (ripetiamolo) che il nostro esibire il retroscena è a sua volta una messa in scena. È un fatto che continuiamo a parlare come personaggi del teatro di Platone, utilizzandone il lessico e la retorica "veritativa". Frequentiamo qui, sia pure attraverso millenarie trasformazioni, il luogo della medesima "rappresentazione" e non potremo non farci via via carico del problema. Per ora siamo "attori" che parlano della loro stessa messa in scena e che così facendo la mettono a loro volta in scena, raddoppiando il gesto rappresentativo, senza per questo trapassare il gesto "teatrale".
- Il teatro che parla del teatro, che lo mette in scena *nel* teatro, non è del resto una figura nuova. Ma l'ambiguità del suo espediente è, come vedremo, l'ambiguità stessa di ogni "sapere" e di ogni "soggetto" *supposto sapere*.

Farsi carico del gesto platonico istituivo di quel circolo di saperi che abbiamo disegnato all'inizio comporta anzitutto una "sospensione" proprio di quei saperi che il gesto medesimo mette in scena, costituendoli appunto nella messa in scena.
- Questo poi era il significato originario del termine 'genealogia' in Nietzsche: retrocessione alle radici della figura della "verità" e sterramento genealogico della "volontà di verità", in quanto retroscena di tutti i "saperi" dell'Occidente, a cominciare dalla *episteme* filosofica e dal suo "desiderio" di sapere (esordio, come si sa, della *Metafisica* di Aristotele).

Questa "sospensione" (*epoché*) ha preso per noi anzitutto la figura di una domanda determinante per tutto il nostro cammino. Potremmo formularla così:

Che cosa è in gioco nel sapere/potere della politica?

Se poi si considera che il gesto di Platone ha la sua rappresentazione esplicita in un gesto di parola e di scrittura, possiamo aggiungere che la nostra domanda genealogica sulla "politica" assume l'aspetto di una **etologia della parola**: rivelazione di un "luogo retorico", di un "abito" del discorso che funge da culla dell'"animale politico" (sicché l'etica della scrittura cui altre volte ci riferimmo assume ora l'aspetto di un'etica politica, e in questo senso abbiamo accennato nel titolo del corso alla *arete* o virtù politica).

A partire da questi intenti genealogici abbiamo affrontato la *Rep.*, dandone per scontata la conoscenza e quella moltitudine complessa di problemi storiografici e filologici che la riguardano. Il nostro debito nei loro confronti è grande e insolvibile; nondimeno, pur giovandocene per quanto possiamo, altro è poi, come abbiamo cercato di mostrare, il nostro intento di lettura.

In particolare ci siamo giovati all'inizio della tesi di Mario Vegetti: la "scena" della *Rep.* si apre con una discesa di Socrate in un *chasma* (*kateben chzes eis Peiraia*) e si conclude con una *anabasi*, con una risalita (a conclusione del mito di Er).
- A queste due, si affiancano altre due discese nell'abisso a scandire il testo della *Rep.*: la favola di Gige e il mito della caverna. Stiamo appunto procedendo sulla scorta di queste quattro scene o figure.

In particolare, analizzando la discesa al Pireo (ventre della *polis*), abbiamo riflettuto sulla figura della Dea Bendis, sottolineandone l'analogia con Ecate (la luna nera).
- Ciò ci ha indotti a richiamare il *mito del cinto di Venere*, dove l'intero ciclo della femminilità (raffigurato nelle fasi lunari) viene connesso al tema della *fascinazione* (dove il cinto svolge quella funzione di "oggetto trasferale", ovvero di "segno", che sempre più vedremo connesso da un lato con la questione del linguaggio, cioè della parola, e del denaro; dall'altro con la questione del *desiderio*, *epithymia*).

- Ora possiamo dire che questa indagine **ha anticipato, in maniera "figurata", alcuni nodi essenziali e problemi "politici" della *Rep.*:** "politica del desiderio" che affronta, diremmo in termini moderni (ma pensando al discorso di Glaucone), l'alternativa della vita e della morte: frenare il desiderio per evitare il *bellum omnium erga omnes.*

Ricordiamo succintamente solo alcuni punti essenziali della nostra analisi.
- Non esistono (abbiamo detto) "semplici cose" (esse esistono solo come effetto della "riduzione" operata dalla pratica oggettivante della scienza, a sua volta preparata dalla "riduzione" operata dalla scrittura alfabetica che traduce gli eventi espressivi del discorso in manufatti di scrittura sui quali esercitare la domanda definitoria della "voce logica" socratica). **Le cose esistono in generale come effetti delle pratiche di vita e di sapere e in particolare come "investimenti" del desiderio.**
- In questo senso esistono solo "corpi *signati*" (come dicemmo lo scorso anno), segnati dal desiderio, che come tale precede il bisogno (non è il "bisogno" che rende desiderabili le cose; piuttosto, esse sono "assegnate" al e dal desiderio e in questo senso "abbisognano"; ovvero: non esistono "bisogni naturali": questa messa in scena "economica" in realtà cela il fatto per cui è il desiderio che crea il bisogno).
- Nel nostro esempio, è il cinto che "incarna" l'oggetto del desiderio: esso rende desiderabile un corpo, non essendo il cinto altro che un segno, un oggetto trasferale, cioè qualcosa che sta per un altro e che non è quindi desiderabile di per sé. Ma questo è appunto ciò che accade a ogni "corpo", in quanto "*signato*" (segnato e assegnato dal desiderio e così "costituito").

Ora, l'evento del desiderio mette in gioco lo **scambio** e tramite lo scambio ha luogo il **riconoscimento** (il reciproco riconoscersi dei poli dello scambio).
- Quindi solo nello scambio *prende corpo* la **figura del soggetto**. Il soggetto infatti non è mai qualcosa per se stesso: il soggetto è luogo di relazione, di rapporto, di scambio, polarità dinamica e non sostanza.

- Ma questo mostra come il cosiddetto soggetto non faccia che ripetere in sé la figura dell'oggetto: esso *è* solo in quanto oggetto del desiderio (è "qualcosa" in quanto "desiderato").
- Dobbiamo considerare il nesso soggetto/oggetto come una distinzione pragmatica ("etica"), non ontologica (si pensi, per es., a Whitehead: il soggetto è sempre oggetto di una "prensione").
- Infatti il soggetto è interamente fatto della "carne del mondo" (come direbbe Merleau--Ponty). Dal che emerge il carattere illusorio ("retorico/fascinatorio") della "strategia dell'anima" di Platone.
- Come corollario: la riduzione fenomenologica al soggetto (in Husserl) è proprio per ciò essenzialmente problematica: a che mai essa "ridurrebbe" il mondo, a quale "luogo" costitutivo, se il soggetto è ancora mondo ed è fatto di mondo?
- Da tutto ciò deriva: **il centro propulsivo/relazionale del desiderio (cioè ciò che siamo soliti chiamare e identificare come il soggetto) è un vuoto ed è un "altrove".**

Specifichiamo ulteriormente questa struttura di relazione e di scambio.
- **Desiderio, sé-duzione**: l'uno è oggetto per l'altro. Quindi gli fa da specchio, ovvero da segno.
- Segno per il quale il soggetto si riconosce e si ravvisa come quel soggetto che è (cioè: nel modo in cui è oggetto del desiderio dell'altro).
- Soggetto desiderante e oggetto desiderato si implicano in un "circolo an-archico" (infatti sono poli di reciprocità dinamica, non sostanze originarie o archetipiche).
- Si potrebbe dire così: desidero solo in quanto l'"altro" (l'oggetto) ha già corrisposto. Ma ha corrisposto solo a sua volta desiderandomi e desiderando di essere desiderato. In questa relazione all'altro, in questo gioco di scambi e di specchi, i due poli si riconoscono e si rispecchiano, non sussistendo altrimenti che nella relazione (oggettivante *e perciò* subiettivante); per se stessi non sussistono.
- In questo senso diciamo che il soggetto ha il suo aver luogo "proprio" nell'"altrove": esso ha luogo nella incolmabile "distanza" e

differenza del desiderio (cfr. anche in Platone il mito di Eros nel *Simposio*). Il soggetto è sempre soggetto *al* desiderio e perciò ha il suo luogo nel rispecchiamento dell'altro, nel suo riconoscimento; questo ha a sua volta bisogno dello scambio per riconoscersi.

La struttura del desiderio è allora costituita da un essenziale squilibrio.
- Che vi possa essere un contemporaneo equilibrio tra i soggetti è solo una messa in scena ideologica e un'illusione "utopica". Il desiderante non è il desiderato e viceversa. Non può sussistere pertanto una mera formazione intersoggettiva "egualitaria" di desideranti e di desiderati.
- Essa può costituirsi solo artificiosamente secondo criteri di omogeneizzazione sociale del desiderio.
- Lo strumento di tale omogeneizzazione corrisponde alla istituzione del "valore" (convenzionalmente inteso), cioè alla istituzione di un *segno trasferale universale*: vale a dire il **denaro** (illusione sociale di eguaglianza, con i suoi pregi e i suoi difetti).
- Ma l'economia costitutiva dello *scambio* comporta lo *squilibrio* anche solo per potersi istituire; per es. già nella forma del "desiderio" di eguaglianza sociale: desiderio "squilibrato" come tutti i desideri (se non fosse tale, non sarebbe neppure "desiderabile"), il che comporta un'ineliminabile componente di *pleonexia*.
- In realtà, come abbiamo visto, dietro l'abbaglio del cinto (del "valore") riaffiora Ecate: il destino di morte che attende al varco ogni desiderio e ogni scelta.

Dopo l'analisi della "scena" del Pireo, abbiamo continuato a leggere e a "trascrivere" la *Rep.* come se essa fosse costituita da un succedersi di scene di teatro (il "teatro filosofico" di Platone), a cominciare dal dialogo tra Socrate e Cefalo. In rapida sintesi:
- La fondamentale "economia della vita" è retta dal *desiderio* (*epithymia*), quel desiderio che viene meno con la vecchiaia. Quel desiderio che ora potremmo definire: desiderio di inequilibrabile mozione di scambio e di riconoscimento.

- Il desiderio si precisa come eros orale, anale e genitale. Riconsideriamo con un approfondimento questo passaggio. In sintesi:
- La vita è desiderio. Ma il desiderio (in particolare il desiderio sessuale) è un padrone selvaggio (prefigurazione di Trasimaco, il "lupo"). La vecchiaia allora è insieme rimpianto e liberazione. Ora, in che modo il denaro vi reca sollievo (la seconda domanda di Socrate)?
- La domanda è apparentemente banale e la sua risposta sembra ovvia: il denaro come conforto e salvaguardia ai mali dell'età. Ma più in profondità: il denaro come "merce universale" (avrebbe detto Marx) che "compra" il desiderio; cioè opera lo scambio con qualsivoglia cosa, eguagliandola nella convenzionalità del "valore". (La vecchiaia lo sa bene, donde il suo "rimpianto" per un desiderio che il denaro non può al limite sostituire con successo; diceva Orazio a Mecenate: ridammi la chioma e il sorriso della giovinezza; allora sì ti onorerò come un Dio).
- In altri termini: **Il denaro prende il posto del riconoscimento inequabile (socialmente incontrollabile) e lo eguaglia nel "valore", cioè nel "prezzo"** (come si dice, "ogni cosa ha un prezzo").
- **Ecco allora comparire lo scambio economico in senso comune.** Potremmo dire, in senso "categoriale" (come direbbe Husserl), cioè nel senso della scienza economica costituita (cfr. A.Smith).
- Ma questo ragionare per categorie/valori "salta" il fondamento antropologico precategoriale, cioè l'evento costitutivo stesso di un linguaggio del "valore" come segno universale di "oggettivazione" ("mercificazione"). Già Heidegger obiettava che il "ragionare per valori" comporta un'antropologia posticcia, "soggettivisticamente" ("umanisticamente") atteggiata. Solo l'uomo "ha valore" (ha l'"anima", lo "spirito"). In questo modo però l'uomo non è sovrastimato, ma piuttosto sottostimato, diceva ancora Heidegger. A noi basti osservare che in tal modo è "saltata" la comprensione genealogica di come l'uomo assuma la figura del soggetto e del valore (in altre parole, la sua nascita "politica").

La risposta di Cefalo va però in altra direzione: il possesso di denaro consente di *non commettere ingiustizia*. Ma il senso profondo di questa risposta, che Platone mette in bocca al vecchio Cefalo, andrebbe piuttosto letta così:
- Il denaro (cioè quello scambio sociale convenzionale basato su un'unità di valore eguale per tutti) si sostituisce alla violenza del desiderio e quindi alla immedicabile ingiustizia della vita.
- Ma cos'è poi, o appunto, *giustizia*? Ecco che tutta la macchina teatrale della *Rep.* si mette in movimento.
- In particolare, se la giustizia viene incontro al comune desiderio di felicità o se non è piuttosto l'ingiustizia, cioè la violenza, a farlo.

Segue il dialogo tra Socrate e Polemarco: giusto è far bene agli amici e male ai nemici.
- Il che replica la violenza del desiderio (l'ingiustizia) per "gruppi" di individui identificantisi in desideri comuni: *arete* "agonale" che esige però una comunità relativamente pacifica all'interno e che comunque pone il problema del pericolo della bellicosità all'esterno. Con queste considerazioni di fatto si vede come Platone stia mettendo in scena, per opposizione e differenza, l'esigenza di una comunità pacifica universale: giusto allora è "stare in pace", ma in che senso? Non è la pace di Cefalo che è "oltre" la *politike arete* ("pace dei sensi"). Di quale pace si tratta?. Alla luce delle conclusioni finali di Platone, si potrebbe rispondere: pace dell'anima, sua giustizia interiore.
- Ma Socrate opera una prima mossa strategica di spostamento: l'*arete* funzionale (coincidente con l'aver successo) non è tutto. *Più importante è l'arete qualitativa degli agenti.*
- Si tratta cioè della proposta (in ogni senso grandiosa) di **una nuova *arete*.** Non amico/nemico, ma buono/cattivo (in senso morale).
- Cioè viene proposta una nuova antropologia (e psicologia) come base autentica della *politike arete*. Sicché quale sia l'*arete* dell'uomo viene infine deciso dalla "strategia dell'anima".
- In altri termini: buono (virtuoso) non è l'uomo capace di conseguire il fine (dove l'uomo sarebbe mero strumento e veicolo del desiderio),

ma l'uomo capace di perseguire *fini buoni* (la cui definizione è tutta da dare, a meno che non coincida con la "vita pacifica").
- E in effetti Platone sembra dapprima inclinare in questa direzione, con la prima descrizione dell'origine della società (società che si limita alla soddisfazione dei bisogni elementari, senza lusso e senza denaro), ma poi lui stesso la abbandona (come di fatto "non umana": "una società di porci", obietterà Glaucone).
- Quindi, perché l'uomo possa perseguire "fini buoni" bisognerà porre un freno al desiderio, tramite l'instaurazione della "ragione filosofica", cioè della "ragion politica", la quale però è tutt'altro che pacifica e comporta una forte dose di violenza interna ed esterna.

Per parte nostra, ci è risultato che l'uomo, il soggetto, sembra costituirsi *entro e a partire dalla dinamica del desiderio, nel suo scambio e riconoscimento "ineguali", e perciò "non pacifici".*
- Ovviamente non si sta qui negando, o sottovalutando, il valore e l'efficacia della "ragione" fondatrice di civiltà, **ma si tratta di chiedersi cosa veramente desidera la ragione, o *questa* ragione** (comportante, direbbe Freud, il "disagio della civiltà").
- **Cosa desidera la "politica" (la "civiltà")? Ovvero: cosa desidera la parola, la scrittura, il denaro (il "segno")?**
- Resta il fatto che Socrate (Platone) dà la nascita, con i suoi discorsi, al "bene morale", al "soggetto" caratterizzato dalla interiorità riflessiva, autocosciente, portatrice di buone disposizioni ("intenzioni") dell'*anima*, cui consegue un nuovo concetto di *giustizia.*
- Naturalmente questo "soggetto dell'anima" è da vedere anzitutto, cioè nel suo evento, come soggetto *all'*anima (quali ancora largamente siamo).

Segue il grande duello fra Socrate e Trasimaco, del quale richiamiamo solo qualche punto essenziale.
- Il desiderio di sopraffazione (*pleonexia*) è, secondo Trasimaco, il luogo d'origine della politica e chi esercita con successo la *pleonexia* è anche *felice.*

- Quindi tutto dipende dalla *forza* (*kratos*: *real Politik*). È così che il più forte (o i più forti) conseguono il *potere*: potere di porre le *leggi* e di stabilire il lecito (= giusto) e l'illecito (= ingiusto): questo "porre" è appunto l'"arte politica", la sua *arete*.
- In tal modo, osservava Vegetti, il politico ha dietro di sé una *zona neutra*, né giusta né ingiusta.
- Infatti Trasimaco non si appella a supposti "diritti naturali" dei "migliori" o dei più forti. Per lui il diritto nasce con la politica, la quale non è che un semplice effetto della forza prevalente.
- La quale instaura il "diritto" al solo scopo di favorire se stessa e di mantenere il potere.
- Discorso indubbiamente potente, ma anche ambiguo: il desiderio è necessariamente "desiderio di sopraffazione"? Sembrerebbe più antico e originario, in senso genealogico, il desiderio di riconoscimento, che è condizione dell'accadere di un soggetto desiderante.
- Inoltre: il riconoscimento ripugna alla sopraffazione: esso deve in qualche misura conservare l'autonomia dell'"altro" per poterne venir davvero "riconosciuto".
- Può però accadere una gara (un agone) *per* il riconoscimento, per es. tra fratelli. Allora potrebbe accadere che sia inevitabile l'antagonismo: noi, non voi, siamo riconosciuti. Qui si instaurerebbe un gioco di forze delle quali il politico sarebbe l'espressione.
- Ma allora ha ragione Socrate: senza *cooperazione* non è possibile alcuna "politica". La mera forza non può dar luogo neppure a un'associazione di ladri.

Noi però già osservammo: non dobbiamo dimenticare che è Platone il regista e il burattinaio di questo "gioco di discorsi"; non dobbiamo cancellare dal quadro (dalla scena) la nascosta *forza retorica* della sua "messa in scena".
- Essa porta alla ribalta un personaggio che sostiene la *pleonexia* per far risaltare per contrasto la *filosofia*, di certo riprendendo e potenziando tesi diffuse al suo tempo.
- Di qui viene fatta derivare la necessità di sopprimere il desiderio (identificato con la *pleonexia*) perché sia possibile una *arete politica*

che instauri la “politica giusta” (che dia vita al vero politico che è poi il vero filosofo). O *pleonexia* o *filosofia*.
- Ma cosa in tal modo non viene riconosciuto nel desiderio? Cosa viene rimosso o temuto in esso attraverso questa messa in scena, cioè con questo gesto che instaura la *politike arete*?
- Forse lo squilibrio e la morte (Ecate)? Ma si badi: la filosofia è, socraticamente, proprio “esercizio di morte” (trasvalutazione dell’eros della “piccola morte”: cfr. *Fedone* e *Simposio*). Come si vede la situazione non potrebbe essere più complessa. Ci torneremo.

Veniamo al discorso di Glaucone. Egli esorta Socrate a definire, nel modo di un canto di lode, la giustizia, contro la seconda tesi di Trasimaco (se è giusto obbedire al potente, allora il potente è ingiusto ma felice).
- Platone mette in bocca a Glaucone quella opposizione *phisis/nomos* che è una tipica “messa in scena” retorica della sofistica (sicché quella di Platone è la messa in scena di una messa in scena). Lo stato di natura precederebbe dunque il *patto sociale* (*syntheke*), dal quale deriva la giustizia politica (teoria contrattualistica dello stato che non a caso trova un riscontro parallelo nella teoria convenzionalistica dei nomi e del linguaggio nel *Cratilo*).
- Quindi l’uomo tende “per natura” all’*adikia* (*adikein*) cioè a quella sopraffazione aggressiva che è appunto la *pleonexia* (Trasimaco non l’aveva detto, mentre in Tucidide alla *pleonexia* si affianca la *philotimia*, l’ambizione, con la quale, si potrebbe osservare, affiora l’esigenza del *riconoscimento*).
- La legge è pertanto una “violenza contro natura”, accettata solo per timore di mali peggiori.
- Ne consegue che *in pubblico* si loda la giustizia, *in privato* si persegue l’ingiustizia (questa “è la verità delle cose”).
- In tal modo (osservammo) le leggi non sono più strumento del potere, ma protezione dei più deboli.

Qui si inserisce l’episodio del secondo *chasma*: la *katabasi* di Gige: personaggio storico connesso al primo apparire del nome di ‘ti-

ranno' e alla prima introduzione in Lidia della moneta, del denaro. Riconsideriamo retrospettivamente il racconto.
- Gige scende nel grembo della Madre Terra, il che può suggerire vari significati simbolici:
discesa nel regno dei morti; ritorno alle radici ancestrali; itinerario di morte e di rinascita rituali (tutto il percorso della *Rep.* può essere letto così, dalla discesa al Pireo al mito di Er, e l'apologo di Gige ne sarebbe una sintesi metaforica); discesa in ciò che è celato al mondo dei vivi ecc.
- Scendendo nel grembo della terra, Gige si impadronisce del suo segreto, ricavandone un dono prezioso (**forse il segreto stesso della "economia" della vita**).
- Tale dono è rappresentato dall'anello d'oro (si ricordi in Richard Wagner, *L'anello del Nibelungo* e la maledizione dell'oro: condanna del capitalismo moderno, condivisa da Nietzsche, che poi si opporrà invece alla soluzione "mistico-cristiana" del *Parsifal*; tale opposizione di Nietzsche al "wagnerismo" è stata letta da Heidegger come l'evento capitale del pensiero contemporaneo per le sue valenze largamente filosofico-politiche. Di ciò parlammo in altri corsi).
- Nell'anello è contenuta una gigantesca e tirannica forza, sicché esso è emblema e simbolo del potere politico, che Gige, col suo aiuto, conseguirà.
- Si potrebbe anche osservare: in sostanza Gige "seduce" la Madre Terra (cioè, poi, la donna, la regina), il che richiama la scena di un incesto, con le componenti del tradimento e dell'assassinio, come in Edipo, che porta in tal modo a Tebe "la peste del politico", come dice Blanchot: cfr. *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Laterza.

L'anello ha in sé e comporta per chi lo possiede il "valore", la "virtù" della *invisibilità*. E ciò che è invisibile comporta il possesso di tutti i beni della terra. Infatti:
- Invisibile è il morto sotto terra.
- Invisibile è l'anima (l'interiorità "privata" di Glaucone).
- Invisibile è il significato della parola parlata e scritta.
- Invisibile è il valore del denaro.

Comincia il gioco tra visibile e invisibile (pubblico e privato) (nel corso “La mente e il corpo” cominciammo proprio di qui per snidare la genesi dell’anima).
- Questo gioco ha particolare evidenza nella versione di Erodoto:
- Ciò che vede non può (non deve) esser visto.
- Ciò che è visibile non può (non deve) vedere.
- Ma chi non doveva vedere (la regina) vede, e chi non doveva esser visto (Gige) viene visto.
- Quella di Gige è così una irruzione nella “sfera privata”. Evento che esige una “riparazione pubblica” (matrimonio e potere regale).

Se consideriamo la cosa sotto il profilo della dinamica del desiderio:
- Il desiderio (che vede ciò che è desiderabile) è invisibile, così come nessuno può vedere la sua visibilità, cioè il modo in cui è desiderato.
- Ma la regina vede in Gige la sua desiderabilità e Gige si vede scoperto nel suo desiderare.
- **In tal modo l’invisibile è reso “pubblico”, che è poi anche l’unico modo per *ricoprire* l’invisibilità del privato.**
- (Comprenderemo più avanti le conseguenze “politiche” di queste osservazioni.)

Tutto ciò apre una seconda serie di considerazioni:
- Il visibile (la regina) non doveva esser visto, in quanto *possesso privato* del re.
- È questo possesso che **fonda il potere del re, il suo potere “pubblico” (politico).**
- Nell’esercizio del suo possesso privato il re incarna infatti il possesso sacro della generazione della vita. In questo modo ragiona l’uomo antico, nell’elevare la coppia sovrana al potere e nell’assegnare il potere alla successione di sangue.
- Di qui anche deriva il potere “taumaturgico” attribuito alla persona del re (sino a tutto il ‘600 dell’era moderna): il re possiede il segreto della vita (la sua “economia”) e perciò può risanare i malati col tocco della mano, può rendere fecondi i campi e gli armenti ecc.

- A questo punto ricordiamoci delle parole di Platone: *idonta de kai thaumasanta katabenai kai idein alla te de a mythologousin thaumasta...* (visto - il *chasma* - e stupitosi, discese e scorse, tra le altre cose meravigliose di cui si favoleggia, un cavallo di bronzo...). (Le "altre cose" che la regina non vuole che Gige veda, a meno che, ucciso il re, la sposi).
- Quindi: il re detiene un potere pubblico (visibile) sulla base della sua invisibile penetrazione nel *chasma* della regina (il *chasma* "originario" come sesso femminile).
- Questa penetrazione e la sua conseguenza è il dono della donna all'uomo: essa dona al re i frutti della sua fecondità, rendendo visibilmente fecondo l'uomo.
- Su tutto ciò esaminammo l'anno scorso le testimonianze ancestrali di Alfred Kallir, *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali, Milano. Nella mentalità "sacrale" primitiva non è poi necessario, per questo conferimento di potere attraverso la generazione dei figli, il "consenso" della donna: questo potere è conseguito dall'uomo con un "atto di violenza", con una "violazione" del *chasma*. Nondimeno proprio la "logica" dell'alfabeto mostrerebbe, nella sua genesi arcaica, un primo germe della presa di coscienza "psicologica" del ruolo attivo-passivo svolto dalla donna: cfr. l'analisi dei verbi deponenti ecc. Cfr. per tale tema anche C.Sini, *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano).
- Emerge insomma lo sfondo di un antichissimo "mondo sacrale" (peraltro mai del tutto scomparso, si può supporre, dal fondo "antropologico" comune), il quale ragiona così:
L'oscuro impulso del desiderio reca alla luce *thaumasta*: cose meravigliose e venerande, cioè il prodigio della generazione della vita.
Cioè genera *phainomena*: ciò che si vede alla luce (*phos*) del sole, ciò che nasce dalla notte invisibile e oscura del desiderio.
Sicché l'invisibile partorisce il visibile.
- Quindi, la legittimità del potere, che si rende manifesto nella sua fecondità "magica", ha le sue radici nell'invisibile (la virtù che Gige

acquisisce sottraendola alla Terra), virtù che è il “potere”, che ha l’uomo, di rendere feconda la donna.
- Rendendolo padre, la donna gli conferisce ”visibilmente” (“pubblicamente”) tale potere, pur restandogli sottoposta con la “venerazione” dovuta all’atto magico che l’uomo ha compiuto su di lei (stiamo sintetizzando il risultato di complessi studi antropologici e mitologici).
- Questa “sottomissione” relega “politicamente” (“socialmente”) la donna alla sfera “privata”: essa, possesso privato dell’uomo, non può essere “conosciuta” da nessun altro, il che è condizione e garanzia, sia che non sarà violata, sia che i figli saranno legittimi (essendo “invisibile” il padre). Questo inconscio giro di pensieri e di simboli ha caratterizzato una lunga fase della vita umana.
- Il conferimento di un potere “pubblico” non può del resto che risalire a un evento o atto che pubblico non è, in quanto appunto lo istituisce. Il “politico” ne è conseguenza (Trasimaco ne aveva inteso qualcosa). Fonte del politico è ciò che, nella sua invisibilità, rende visibile il potere.

Ora, Platone e il suo tempo hanno alle spalle tutto ciò. Da questo punto di vista l’operazione istitutiva della filosofia appare come una grandiosa “trascrizione” di tutto il passato mitico e ancestrale entro le visioni, le categorie e le scritture dell’”anima filosofica” (Nietzsche usava in proposito la metafora di Socrate nocchiero che imbarca sulla sua navicella tutta l’antica sapienza e la traghetta verso il futuro e l’ignoto).
- Infatti Trasimaco, Glaucone, Socrate sono già individui “psicologici”, presi dalla immaginazione “soggettiva” del desiderio: l’impulso, la brama, l’*epithymia* sono in loro dei vissuti individualisticamente atteggiati, catturati dalla identità “ana-grafica” del nome: non modelli mitici, ma ripetizioni figurate dello “scritto”.
- Il che significa che Platone “inventa” l’anima sulla base di una “antropologia” già avviata per l’affermarsi di nuove pratiche di vita e di sapere che hanno nel denaro e nella scrittura i loro refe-

renti tipici e le loro condizioni: conversione individualistica e "profana" del desiderio.
- E in effetti la "strategia dell'anima" di Platone opera all'interno della antropologia sofistica.
- Essa combatte contro la "profanazione" della riduzione del valore a convenzione (ma già il "valore", il "ragionare per valori", diceva Heidegger, ne è preso). Platone combatte la "convenzionalità" di Glaucone, o di Ermogene nel *Cratilo*, per riconsacrarla nel politico e nella filosofia.
- Questo gesto essenziale di Platone non ha mai smesso di ripetersi: la politica come categoria filosofica comporta una teologia (nella *Rep.* il mito di Er). In termini esemplificativi: la Rivoluzione francese decapita il re, recide per sempre il legame ancestrale di sangue e di sesso sacralmente simbolico del potere (evento traumatico e *tremendum*, come intesero allora tutti gli Europei), ma non manda in pensione i corazzieri e, in generale, il carattere taumaturgico, salvifico, del potere, il suo illusionismo magico (oggi essenzialmente incarnato dalla ipnosi del "video" televisivo).

In risposta a Glaucone, Socrate compie, come vedemmo, due mosse. La prima consiste nello spostamento della ricerca sulla giustizia dall'individuo allo stato.
- Proprio con l'esempio dell'alfabeto Platone mostra di voler sormontare l'individualismo convenzionalistico dei sofisti (il tutto è anteriore alle parti, dà loro senso e le specifica come parti). In altre parole, anche solo per stabilire una convenzione bisogna presupporre una comunità già costituita (un linguaggio in qualche modo comune).
- Tuttavia questa mossa comporta la rimozione dell'istanza del desiderio, la quale non è né individuale né collettiva, ma piuttosto precategoriale, come direbbe Husserl.
- Ciò che sfugge alla presa della filosofia politica (cioè del "concetto") è proprio l'esser soggetto *al* desiderio, poiché è all'interno delle emozioni pulsionali che l'individuo si viene costituendo, formando e conformando.

- Per la stessa ragione anche la seconda mossa di Socrate non è risolutiva del "problema politico", cioè la retrocessione del *bisogno* come origine della socialità. Se così stessero davvero le cose, non ci sarebbe neppure bisogno di "virtù" politica, poiché la logica stessa del bisogno esige l'accordo e la pace. Ma l'uomo in parte vuole la pace (o dice di volerla) e in parte anche no, e anzi al limite non la vuole affatto, poiché il desiderio di *pleonexia* e di *philotimia* è in lui manifestamente prevalente. Pur dicendo di volere e auspicare la pace, in forza di queste passioni costitutive corre da sempre ogni sorta di pericoli e non riesce ad astenersi dalla competizione, dalla aggressività e al limite dalla guerra.
- Non a caso, dunque, Platone esclude dal suo stato ideale la generazione "passionale" e il possesso di denaro e di beni: il suo pensiero è più profondo, ma quello di tutti i sofisti ed empiristi futuri è pragmaticamente più efficiente (la stessa considerazione si potrebbe fare a proposito del pensiero politico di Hegel rispetto a quello di Locke). Instaurare il desiderio pubblico del bene comunitario, sebbene metafisicamente più profondo (la comunità precede e fonda l'individuo), significa confrontarsi col desiderio "privato" del singolo, che alla fine è prevalente. Infatti è assai più facile "avvertire" l'invisibilità privata della pulsione e del desiderio che non l'invisibilità ultrasensibile del Bene.
- L'universalità organica del concetto "ha ragione"; ma la logica della ragione è appunto una scena o una messa in scena non originaria. Essa è una "trascrizione" razionale della esperienza della globalità coinvolgente del "sacro". Il convenzionalismo "empirista" si accontenta invece di lasciare spazio al desiderio privato di "felicità" individuale, senza badare affatto alla contraddittorietà delle sue "ragioni" e argomentazioni, del tutto inconsistenti e "ingenue" al confronto con le ragioni "metafisiche" di Platone o di Hegel, di Marx o di Gentile; si accontenta del suo successo "pratico" e del "consenso" occasionale che lo accompagna, senza peraltro saperselo davvero spiegare. Per questo sembra anzitutto necessario sormontare la logica del concetto per comprendere sia i limiti della *politike arete*, sia i li-

miti fattuali di ogni soluzione "empiristica", anch'essa incapace alla fine di superare la *costitutiva pleonexia della politica.*

Le due mosse di Socrate (retrocessione dall'individuo allo stato e riconversione della genesi dello stato dal bisogno, con relativa rimozione dell'*epithymia*) costituiscono in realtà una retroflessione della "ragion di stato" al fine di circoscrivere il desiderio.
- La ragion di stato si instaura retroflettendo un immaginario "stato naturale" pacifico, retto solo dal bisogno "naturale" (prima cellula del mito moderno del "buon selvaggio").
- In realtà è a partire dalla già consolidata *hybris* sociale dell'uomo che si immagina un bisogno naturale originario (originativo della società). *Hybris* sociale che è soprattutto da leggere come *hybris del linguaggio e dello scambio* (sono essi, come sappiamo, che istituiscono il "valore"). È *questa hybris* che *crea* il bisogno.
- In altri termini, **il bisogno è iscritto nel desiderio che è proprio della parola (ma cosa desidera la parola?** ci confronteremo più avanti con questa domanda). Per questo ponemmo all'inizio il linguaggio come centro della croce dei saperi (filosofia, antropologia, economia, politica). Il senso di questa indicazione si viene a poco a poco svolgendo e mostrando.

Per ora conviene che teniamo fermo al nesso visibile/invisibile: esso, sorprendentemente, ci condurrà, come un filo d'Arianna, sino al cuore del terzo decisivo *chasma*: il mito della caverna.
- Il che mostra che l'invisibilità del potere, o il potere della invisibilità, messo in scena dalla favola di Gige, non è un passaggio casuale, ma proprio essenziale e decisivo.

Dapprima dunque Socrate descrive la "città sana" (o "la vera città"), retta dalla soddisfazione dei bisogni elementari, ignara di violenza, di lusso e di denaro.
- Ma poi si lascia convincere a descrivere una città più "realistica": la "città *tryphosa*", cioè, letteralmente, la città "infiammata" (evidentemente dal desiderio).

- Questa città esige beni e felicità superflue, lusso, ricchezza, piaceri e denaro. Deve perciò procurarseli al di là di ciò che il territorio naturale le offre, sottraendoli ad altri uomini o ad altre città e poi difendendoli dal loro desiderio di procurarseli alla loro volta. (Il che sarebbe come dire che la bellicosità umana è una conseguenza del "desiderio di lusso", senza il quale l'uomo sarebbe invece un "buon selvaggio": cosa che sembra invero palesemente falsa).
- Di necessità compaiono allora i *guerrieri* e i *governanti*. **E così pure emerge prepotente il tema della loro "educazione", che è il centro stesso di tutta la *Rep.*: qui si radica la necessità di una *politike arete*, quindi di una rivoluzione filosofico(pedagogico)-politica.**
- Questi uomini devono infatti essere dotati di una natura contraddittoria: mite con i loro concittadini e aggressiva, "irascibile" (dotata di *thymos*) con tutti gli altri.
- Si precisa allora la fondamentale opposizione: filosofo (Socrate) *contra* sofista (Trasimaco); cioè: cane *contra* lupo. (Il cane infatti è mansueto col gregge, ma pronto a difenderlo dai lupi).

Significative, a questo punto, due notazioni di Mario Vegetti: è in questo contesto di discorso che compaiono per la prima volta nella *Rep.* le donne e l'aggettivo "filosofico" (i guardiani, cioè guerrieri e governanti, devono avere una "natura filosofica", non "collerica"; questo aggettivo non compare mai prima di Platone e qui prefigura il libro V, in cui Platone ridisegnerà la figura del "filosofo" per tutta la cultura greca).
- Ma per venire alle donne, esse sono qui propriamente le etere, le compagne prezzolate dei banchetti "lussuosi" (le donne non erano menzionate nella società del puro bisogno, proprio perché in esso era stato artificiosamente escluso il desiderio).
- Questa immagine platonica del banchetto, dice Vegetti, è prevalentemente modellata su Aristofane, il grande commediografo, il quale per es. scriveva: "Tutto è pronto: letti, tavole, cuscini, tappeti, corone, profumi, biscotti. Ci sono naturalmente le puttane, pasticcini, focacce, sesamelle, paste, splendide ballerine, canzonette...". Seno-

fonte, nel *Simposio*, vi aggiunge le auliste (suonatrici di aulos) e le citariste, condotte da un intrattenitore siracusano (oggi si direbbe da un "animatore", o da un "conduttore" e "presentatore" di spettacoli: come sono antichi questi mestieri!).

Cadono a questo punto le decisive parole di Socrate: "Suvvia allora, come se raccontassimo una favola, prendendo tutto il tempo che occorre, educhiamo questi uomini col nostro discorso" (*Ithi oun, osper en mytho mythologountes te kai scholen agontes logo paideuomen tous andras*, 376d).

- **Comincia l'espressa e dichiarata "pedagogia mitologico-retorica" della *Rep.* Cioè, propriamente, la "messa in scena della filosofia" come luogo di costituzione della *politike arete*.**
- Siamo di fronte alla "rappresentazione" del discorso filosofico, del suo *mythos*, che sostituisce le favole tradizionali degli Dei, perché intrise di violenza e di desiderio, ai fini di una nuova *paideia* umana.

Ma il tratto essenziale di questo racconto è poi la **menzogna politica**, espressamente invocata a più riprese e culminante alla fine del libro III, dedicato appunto alla educazione dei custodi o difensori che dir si voglia.

- "Nobile menzogna", "espediente fenicio" (*pharmakon*: medicina e insieme veleno), dice Socrate. Menzogna a fin di bene come culmine della retorica politica. E Socrate è molto esitante e restio a esporre questo "espediente", sicché solo per la sollecitazione dei presenti si decide a parlarne.

"Parlo allora, benché non sappia con quale coraggio e con quali parole terrò il mio discorso. Cercherò di convincere in primo luogo i governanti stessi e i soldati, poi anche il resto della città, che solo in un sogno essi pensavano che gli fosse capitato di ricevere da noi tutto quell'allevamento e quell'educazione, ma che in realtà durante quel tempo essi si trovavano giù nelle viscere della terra, dove venivano plasmati e allevati, loro e le loro armi, ed era fabbricato ogni altro equipaggiamento. E quando furono perfettamente approntati, la terra

= le lettere dell'alfabeto.

come una madre li mandò fuori, ed ora quindi essi devono esser risoluti a proteggere il suolo in cui vivono come se fosse una madre e una nutrice, nel caso qualcuno lo invada, e darsi pensiero degli altri cittadini come di fratelli anch'essi nati dalla terra."
"Non c'è da meravigliarsi, disse, se da un pezzo ti vergognavi a raccontare questa bugia."
"Naturalmente, dissi. Ascolta comunque anche il resto della favola. 'Siete dunque tutti fratelli voi nella città', diremo loro raccontando la nostra favola, 'ma il dio, quando vi ha plasmato, nella generazione di quelli tra voi che sono capaci di esercitare il potere ha mescolato dell'oro, perciò sono i più pregevoli; in quella delle guardie, argento; ferro e bronzo nei contadini e negli artigiani. In quanto dunque siete tutti congeneri, per lo più genererete una discendenza simile a voi, tuttavia può accadere che dall'oro nasca prole d'argento e dall'argento d'oro, e così via secondo tutte le possibilità. Perciò a coloro che detengono il potere il dio ordina in primo luogo e soprattutto che di nulla siano così buoni guardiani e di nulla abbiano una cura così attenta come dei loro figli, per vedere quale di questi metalli sia mescolato nella loro anima; e se uno di essi presenta tracce di bronzo o di ferro, non se ne impietosiscano in alcun modo, ma concedendo alla sua natura la dignità che le spetta, lo respingano fra gli artigiani o fra i contadini, e se d'altra parte nascono fra costoro alcuni che presentino tracce d'oro o d'argento, rendano loro l'onore dovuto ed elevino gli uni al rango di difensori, gli altri a quello di guardie - quasi ci fosse un oracolo secondo il quale allora la città perirà, quando sarà protetta da un difensore di ferro o di bronzo" (414d-415c, trad. Vegetti).

Sulla base di questa "favola" (sulla quale molto si è discusso circa il senso del "comunismo" aristocratico, ma non connesso al sangue, di Platone) viene allora stabilito che i custodi o difensori, qui distinti in governanti e guardie (o soldati), **non devono possedere alcun patrimonio privato, nessuna abitazione privata; non devono maneggiare e neppure sfiorare oro e argento (visto che lo hanno già**

in sé), e neppure entrare in case che ne posseggano, né bere da tazze d'oro o d'argento.

- **È così in pieno svolgimento la battaglia filosofica contro l'*epithymia*** (Cefalo viene rimosso, si potrebbe dire).
- In questa luce la "nobile menzogna" è ben altro da un mero espediente: Platone sa quel che intende e quel che dice!
- **Escludere gli uomini dalla generazione sessuale, facendoli scaturire direttamente dal *chasma* della terra (della Madre Terra), per una sorta di generazione "autarchica", e facendo derivare la loro indole dai metalli sepolti nel grembo della terra, tutto ciò è proprio la esclusione speculare dei *thaumasta* della favola di Gige, e cioè la esclusione dell'invisibile desiderio costitutivo.**
- Si noti che Platone sta immaginando una mera generazione "virile", ove il rapporto complementare con la donna è escluso e trasfigurato simbolicamente con la terra "madre". Non a caso emerge qui la "pederastia" (sebbene "purificata" da ogni componente fisica o sessuale): rito e costume iniziatico rivolto agli adolescenti affinché essi si educhino a entrare nella comunità degli uomini adulti. Autarchia della generazione (gli uomini nascono da sé dalla terra), autarchia della sessualità (nella comunità pedagogica degli uomini il desiderio per la donna è escluso). **E proprio così la donna (il desiderio) scompare.** Punto sul quale avrebbe motivo di riflettere il moderno femminismo, nella misura in cui esso si modelli sulla medesima e antipodale rimozione del "maschile", secondo una mentalità e una logica che restano catturate dalla *politike arete* filosofica.
- D'altro lato è chiara la nuova "antropologia" che si viene configurando, la nuova "economia della vita": essa esclude l'arcaicità mitica riconsacrandola "filosoficamente" ("moralmente", direbbe Nietzsche): fine del mondo etico-sacrale e dell'"aristocrazia del desiderio".
- *Thaumaston* diviene il "Bene", cioè la visione soprasensibile preparata dalla visione delle soprasensibili "idee". In altre parole: **rendere invisibile il desiderio ancestrale (i genitori ancestrali) perché divenga visibile l'idea e, oltre l'idea, il Bene filosofico.**

Con tutto ciò, resta inevaso il punto e problema centrale del desiderio, e in particolare del desiderio sessuale e del ruolo della donna. A questo provvede il libro V (diremo poi del IV).
- E qui di nuovo, dopo molte esitazioni e dopo aver dichiarato di non essere sicuro del fatto suo, Socrate, ancora una volta incoraggiato e pressato, si fa infine animo e parla:
"È bene, dopo aver svolto sino alla fine un dramma maschile (*andreian drama*), svolgere poi quello femminile (*gunaikeion drama*)" (451c). (Come si vede, la nostra metafora del "teatro" non è poi tanto peregrina).

Punto essenziale del "dramma" è la *physis anthropine*: se la "natura umana" della donna sia uguale a quella dell'uomo in ogni lavoro (*ergon*) o no.
- Punto imbarazzante anche solo per il fatto che Socrate aveva detto (e Glaucone aveva convenuto) che nella città ognuno doveva operare secondo la natura sua; ma, qui si osserva, "come si può negare che per natura la donna differisce immensamente dall'uomo?"
- Svolgiamo in proposito alcune osservazioni preliminari. Platone, come si sa, finirà per eguagliare l'uomo e la donna nel lavoro sociale e persino nella guerra. Questa mossa è indubbiamente di un'audacia sconosciuta nel mondo antico, ma assumerla come una sorta di "liberazione della donna" *ante litteram* sarebbe superficiale e ingenuo. Infatti non è questo il punto: la loro uguaglianza "sociale". È ad altro che bisogna guardare.
- Nell'eguagliare l'uomo e la donna (a livello dei custodi) **di fatto Platone cancella la loro differenza profonda, cioè la loro costitutiva complementarietà e lo "scambio ineguale" che ne deriva. Questa differenza non si può rendere omogenea, poiché essa è costitutiva proprio della loro rispettiva identità, maschile e femminile, e della loro reciprocità complementare.**
- Invece Platone renderà "omogeneo" anche il sesso, assimilandolo a un "lavoro sociale" e facendo in sostanza della donna una "vagina pubblica" al servizio dello stato: **il *chasma* è reso "pubblico" e visibile, in funzione della *buona* generazione.**

- Che invece il *chasma* sia strutturalmente "invisibile" (assegnato cioè al desiderio) e cosa significhi questa invisibilità (che noi abbiamo più volte suggerito di collegare con la parola e col desiderio della parola) tutto ciò è cancellato *e a sua volta reso "invisibile"* (come "rimosso" della filosofia politica).
- Insomma: la sessualità viene da un lato *regredita* in una supposta animalità "naturale" (ma cos'è il "naturale" se non una retroflessione per differenza della parola e del concetto?); dall'altro viene *progredita* nella pubblicità del lavoro come generazione sociale. Lo specifico della dimensione antropologica "intermedia", quello specifico che trovava espressione nella sacralità del mito e nella sua "politica" (l'amplesso ancestrale come fonte del potere), viene rimosso, degradato a favola dei poeti e simili.
- Al suo posto subentra la nuova antropologia dell'anima, cioè la traduzione del desiderio in bisogno e verità, o in bisogno della verità "ultrasensibile" e della sua invisibile visione (Nietzsche diceva: in volontà di verità che è poi una maschera "politica" di una specifica "volontà di potenza").

Ricordiamo in sintesi l'argomentazione che Platone mette in bocca a Socrate, sollecitato dagli amici e per parte sua sempre esitante. Motivi dell'esitazione: la assoluta novità di ciò che dirà, il che sicuramente apparirà stravagante o addirittura ridicolo; e poi l'idea che tali tesi siano giudicate di fatto irrealizzabili.
- Dunque: le donne dovranno, nella città che si sta immaginando, essere educate come gli uomini, nelle palestre, nell'arte della guerra e in ogni altra cosa. Non c'è infatti alcuna differenza "specifica" o di genere fra l'intelligenza e le attitudini delle donne e degli uomini, sebbene sia vero che le donne sono in generale più deboli fisicamente degli uomini.
- Non tutte le donne, però, riceveranno tale educazione, ma solo quelle che ne mostrino inclinazione; il che peraltro vale anche per gli uomini. Non è vero quindi che queste cose, applicate alle donne, siano "contro natura": è vero il contrario, è contro natura escluderle.

- Stabilito questo, sfuggendo a una prima "ondata" di prevedibili critiche, Socrate affronta una seconda e ancor più spaventosa ondata con lo stabilire "che queste donne tutte siano in comune di tutti questi uomini, e nessuna coabiti con nessuno in particolare. E anche i figli sian comuni, né il genitore conosca la sua propria prole, né il figlio il genitore" (457c-d, trad., qui e sempre in seguito, di F.Gabrieli).
- Socrate rinvia a più avanti la questione se un simile ordinamento comunitario dei custodi sia possibile o no (sarà la terza ondata critica); ora tenta di descriverlo nei particolari.
- Dunque donne e uomini, scelti per la loro eguale natura, hanno in comune le case, i pasti, gli esercizi e tutta l'educazione necessaria. Ma così mescolati "saran condotti per l'innata necessità (*ananke*) a congiungersi tra loro". Ciò però non può e non deve accadere disordinatamente e a caso: i governanti predisporranno dunque delle "nozze sante", aventi come fine una ottimale figliazione, così come si fa con gli animali da allevamento.
- Per ottenere questo scopo i governanti si serviranno "di una buona dose di menzogna e di inganno...sotto forma di farmaco". Con molti espedienti infatti (festività *ad hoc*, falsi sorteggi, premi ai più valorosi ecc.) essi faranno in modo "che gli ottimi maschi si congiungano quanto più spesso è possibile con le ottime femmine, e viceversa i più dappoco con le più dappoco, e la prole degli uni allevare e degli altri no, se la mandria dovrà esser quanto mai eccellente; e che tutto ciò accada senza che nessuno se ne accorga, fuorché i reggitori, se il gregge dei guardiani dovrà essere quanto più è possibile immune da sedizione" (459d-e).

Stabilito tutto questo relativamente alle donne (e alla cancellazione di un rapporto di sangue tra genitori e figli: argomento di non minore portata e di analogo senso per quanto concerne l'*epithymia*), torniamo brevemente al libro IV. Qui si conclude, per dir così, il "teorema" di Socrate: dobbiamo leggere nei caratteri grandi dello stato la giustizia, per poi leggerla nella scrittura piccola degli indivi-

dui. (Un altro espediente o *pharmakon*, si potrebbe osservare, e già ne dicemmo qualcosa).
- Ora, quali sono le *virtù* che rendono buono uno stato? (Ecco enunciata la questione cardine della *politike arete*). Si entra esplicitamente in quella che noi chiamiamo "antropologia dell'anima" (o "strategia dell'anima"). Essa comincia a specificarsi con la assegnazione delle "virtù" che devono essere proprie delle tre classi di cittadini, maschi o femmine che siano:
per i governanti la sapienza o saggezza (*sofia*);
per i guerrieri il coraggio (*andreia*): cosa sia da temere e cosa no, quali piaceri, dolori, paure e desideri;
per i lavoratori e insieme per tutte e tre le classi la temperanza (*sophrosyne*): padronanza di piaceri e desideri.
- Di qui si ricava la **giustizia** (*dikaiosyne*): virtù per la quale ognuno assolve il proprio compito nello stato.

Sulla base di queste virtù sociali viene allora *costruita* l'anima.
- Che l'"anima" sia il risultato di una "retroflessione" *politica* (come noi diciamo) non potrebbe apparire più chiaramente. A ben vedere una strana retroflessione.
- La concezione "organica" dello stato, su cui già ci soffermammo e che in Aristotele abbiamo visto asserita (il tutto precede le parti; e in fondo è questo il criterio sul quale si modella poi la "giustizia" qui presentata da Platone) comporta che gli individui sociali non preesistano allo stato (non ci sono, non fanno contratti ecc.): gli individui sono formazioni e funzioni interne alla totalità della relazione organica che chiamiamo stato e giustizia.
- Però la concezione genetica dello stato (ciò che Socrate *finge* di voler descrivere, vale a dire la messa in scena del suo "dramma" psico-filosofico) pretende di far sorgere gli individui, le loro identità, da specifiche "virtù" psicologiche: sono queste che "giustificano" le funzioni e i ruoli degli individui nello stato, nonché le forme stesse della organizzazione statale.
- Ma ciò che è soprattutto evidente è l'"ingiustizia" di questo procedimento: siamo "noi" che, stando già in società, siamo motivati e

siamo indotti a pensare un “prima” della società e dello stato (così come, stando già nel linguaggio, possiamo porci il problema del “prima del linguaggio” e della sua “origine”; dal che è facile vedere come l’appello alla “comunità comunicativa linguistica”, fatta oggi valere per es. da K.O.Apel e J.Habermas come modello e criterio universale di “giustizia” politica planetaria e “interculturale”, sia solo una ideologia retroflessa del *logos* occidentale e della sua tradizionale filosofia politica).
- Bisogna altresì osservare: tratto comune di queste operazioni retroflessive è poi, naturalmente, il *desiderio*: *desideriamo* parlare dell’origine e ricavarne la “giustizia”. In altre parole, desideriamo rappresentare il nostro “teatro” e il suo “dramma” (il suo tipico *mythos*).
- In tal modo vorremmo rendere “visibile” l’invisibile desiderio (a cominciare dal desiderio ignoto della parola).

Dunque: come lo stato ha *funzioni*, cioè classi, differenti (e “giustizia” è che ogni classe svolga la *sua* funzione, che poi esige quella “temperanza” che subordina lavoratori e guerrieri ai governanti), così anche l’anima (Platone ha in tal modo realizzato la “lettura” parallela del testo scritto in grande - lo stato - e del testo scritto in piccolo - l’individuo):
anima appetitiva o concupiscibile;
anima irascibile;
anima razionale.

“Non dovremo dunque assolutamente riconoscere che in ognuno di noi ci sono quei medesimi tipi e abiti morali (*eide te kai ethe*) che sono nella città? Ché non altro che di qui essi sono colà penetrati. Sarebbe infatti ridicolo se alcuno pensasse che non dai privati individui fosse nato l’elemento irascibile nelle città, per coloro che hanno tal fama, come quelli di Tracia e di Scizia e in genere nei paesi del Nord; oppure quello desideroso di apprendere, che si potrebbe soprattutto attribuire al nostro paese, o quello volto al guadagno, che si potrebbe ben dire essere dalle parti dei Fenici e d’Egitto. Questo dunque sta così e non è difficile riconoscerlo.” (435e).

Segue l'analisi delle tre disposizioni dell'anima: l'elemento razionale, col quale l'anima ragiona; l'elemento appetitivo, col quale l'anima "ha fame e sete ed è turbata nelle altre voglie, elemento irrazionale, compagno di soddisfazioni e sensi e piaceri" (439d); e infine l'elemento irascibile, funzione intermedia capace di fronteggiare e contrastare l'irrazionalità appetitiva quando sia educata a seguire la ragione.
- Giustizia nell'individuo è dunque la concorde armonia di queste differenti funzioni; la quale giustizia non va colta nelle azioni esteriori, ma nelle interiori (*entos tes psyches*), cioè, noi diremmo, nelle "intenzioni" dell'anima (443c). La "psichicizzazione" o "interiorizzazione" dell'uomo è così compiuta. Lo stabilirlo come "cosa che sta così" (ma che in verità va poi realizzata e sollecitata con una specifica pedagogia filosofica) è parte essenziale della messa in scena "politica" da parte di Platone.

Come si è visto, nell'anima appetitiva ricompare il desiderio (*epithymia*). **Ma esso è stato significativamente "dislocato" da luogo o funzione generatrice della identità personale a una parte o funzione dell'anima, modellata tutta intera sullo stato.** (Benché si dica espressamente il contrario, e cioè che lo stato ne deriva).
- A questo punto saremmo già preparati per entrare nel libro VI, dove visibile e invisibile pervengono al loro estremo confronto.
- Ma prima è necessario analizzare la parte finale del libro V, dove Socrate affronta la "terza ondata" (connessa al quesito se lo stato giusto messo in scena sia anche possibile di fatto).

Socrate si difende dallo scetticismo critico dicendo che la rappresentazione dell'uomo giusto e dell'uomo ingiusto (per stabilire poi quale dei due sia felice) egli l'ha condotta in termini ideali, cioè delineando un modello al quale, nella realtà, gli uomini concreti si avvicinano più o meno. Lo stesso è da dire della città: come un pittore, che si propone di dipingere (*graphéin*) l'esemplare (*paràdeigma*)

dell'uomo più bello, così "anche noi, col nostro discorso, mostravamo un esemplare di buona vita".
- Il che significa che la teoria trova una sua interna giustificazione, anche se la pratica non le è pari.
- Perché poi tutto ciò che si è detto, eventualmente anche accada, **bisogna appunto affrontare il terzo e massimo maroso** (quello che prevedibilmente susciterà il più grande scetticismo e la maggiore ilarità tra gli uomini: "a rischio di essere travolti sotto un vero flutto di ridicolo e di incredulità"); la tesi cioè *che solo i filosofi sono i veri politici e i veri governanti.*

"Guarda a quel che sto per dire: a meno che o i filosofi non regnino nelle città, o quelli che oggi hanno nome di re o di sovrani non prendano nobilmente e acconciamente a filosofare, e non vengano a coincidere la forza politica (*dunamis te politike*) e la filosofia (...) a meno che ciò non succeda, caro Glaucone, non avran tregua alcuna dai mali le città, anzi credo neppure il genere umano" (473c-d).

Riflettiamo. Le due tesi "scandalose" di Socrate sono **che le donne abbiano lo stesso potere degli uomini** e **che i filosofi detengano il potere politico** (filosofi e filosofe, evidentemente).
- Che è come dire: gli "emarginati" per definizione dal potere, proprio loro dovrebbero incarnarlo (non le donne in quanto donne - questa sarebbe una sciocchezza offensiva anzitutto delle donne medesime: che una parte del femminismo contemporaneo non lo comprenda è non poco desolante - ma le donne in quanto divenute "filosofe", cioè spiritualmente e socialmente uguali agli uomini).
- In particolare, la massima identità di genere tra uomo e donna si realizza all'interno del luogo filosofico in quanto identificato col luogo politico (con la *politike arete*).
- Tuttavia questo risultato "rivoluzionario" è conseguito **in quanto uomini e donne emarginano il "desiderio"**: la donna se ne spoglia "virilizzandosi" (per es. nel soldato) e incarnando un "sesso sociale" e promiscuo, dal quale è esclusa proprio la scelta sessuale, la passione erotica, l'immaginazione seduttiva del "cinto" ecc. L'uomo se ne

spoglia sublimando il desiderio sessuale in "amore del sapere" (=filosofia, cfr. anche *Simposio* e *Fedro*): il progetto di stato "filosofico" è infatti un progetto tipicamente "maschile", proposto da uomini e dalla loro "logica", nella completa assenza di interlocutrici, di voci e di "logiche" femminili. (Esse non possono esserci se non *dopo* la riforma politica avanzata da uomini come Socrate, Platone e i loro amici.)
- Corollario: tutto ciò non comporta forse, per converso, una "femminilizzazione" della filosofia? In effetti mansuetudine e ascetismo pacifico sono proprio le caratteristiche del governante-filosofo. Esse permangono tali anche nel vescovo cristiano delle origini. E va ricordato che il filosofo medievale, per avere credito, deve essere scapolo e vergine, o almeno casto (donde il noto dramma del grande Abelardo).
- Il terzo scandalo allora (avere le donne in comune: già questo modo d'espressione, questo "avere" che sembra essere riservato agli uomini secondo la forma grammaticale del discorso - laddove esso ha nel contempo il senso, dal punto di vista delle donne, dell'"avere gli uomini in comune", ma ciò appunto non vien fatto né di dirlo né in fondo di pensarlo al cenacolo di uomini riuniti al Pireo), questo terzo scandalo mostra l'inevasa problematicità del desiderio sessuale: essa va ben oltre la sua presumibile irrealizzabilità "pratica"; piuttosto urta contro una manifesta mancanza "teorica", di cui è segno la "riduzione" del desiderio a mera "parte inferiore" dell'anima, su cui si è già sopra ragionato.

Dunque solo il filosofo è il vero politico, in grado di realizzare la città buona e "virtuosa". **Ma chi è il filosofo?** ecco che si arriva al punto.
- Esempio dell'amore: chi ama qualcosa, non ne ama solo una parte, ma la ama tutta intera. Per es., chi ama i giovani, trova sempre per ognuno una ragione d'amore (biondo o bruno, non si scarta nessuno).
- Ora, il filosofo è colui che **ama la sapienza tutta intera**.
- E in questo senso **veri filosofi sono coloro che desiderano vedere la verità** (*tous tes aletheias philotheàmonas*) (475e): i "desideranti"

dell'*alétheia*, dove il termine 'verità' va appunto inteso come equivalente alla manifestazione del tutto, dell'intera realtà che si fa *phainòmenon* per loro.
- E si noti la pregnanza del verbo "vedere" (*theorein*, *theoria*): l'**invisibile** verità deve farsi per loro **visibile**. In altri termini: l'invisibilità del potere (del "desiderio") deve rendersi visibile nella verità, o tramite la visione della verità. È questa visione che legittima i filosofi a detenere il potere.

Inseriamo una parentesi comparativa con la favola di Gige.
- Gige voleva vedere l'invisibile nudità della regina (ovvero desiderava vedere il suo nudo desiderio, penetrandolo nell'origine, come *chasma* della madre terra in cui il desiderio virile trova il riparo originario e si ricongiunge col suo stesso inizio).
- Solo avendola vista, Gige ottiene il potere politico, cioè il potere pubblico, che si fonda sul potere privato che Gige ha di vedere l'invisibile (il nudo desiderio della regina, ottenendone i frutti della sua fecondità, assimilati ai frutti della terra).
- Ma egli può farlo rendendo anzitutto invisibile se stesso, cioè il suo desiderio: potere di invisibilità che gli consente di impadronirsi di ogni cosa, di ogni corpo.
- Potere che è proprio dell'anello (oggetto trasferale come il cinto, o come il fallo). Fuor di metafora: potere della parola e del denaro (potere invisibile del *segno*, veicolo del *valore*).
- I sofisti (Trasimaco) sono allora una versione aggiornata della ancestrale antropologia incarnata da Gige (essi semplicemente la "desacralizzano", come comincia a fare lo stesso Gige, presentandosi come "tiranno" e introducendo il denaro): la parola, seducendo, conferisce il potere, la cui incarnazione visibile è il denaro (Cefalo e a suo modo Polemarco: il denaro come strumento "politico").
- A questo potere dei corpi (o, più esattamente, dei corpi dei "segni") Platone oppone il potere dell'"anima" che *desidera* la "verità".
- La verità (il significato, il senso, il fine ultimo per il quale ogni cosa è) è pur sempre ciò che è invisibile nei corpi, **ma non è il desiderio del costituirsi come corpo desiderabile, cioè quel desiderio di ri-**

conoscimento *del* corpo e *nel* corpo attingibile nella sua differenza sessuale attraverso la complementarietà dello scambio ineguale: tutto ciò è rimosso "politicamente", cioè "filosoficamente".
- Al suo posto, il **desiderio di costituirsi come "anima"** (cioè come "visione ultrasensibile", di cui diremo): **strategia dell'anima *contra* desiderio.**

I filosofi, dunque, sono coloro che desiderano vedere la verità (sublimazione, direbbe Freud, del vedere la regina; o, in termini "infantili", desiderio di vedere il "segreto" dei genitori e cioè dell'origine: chi *sono* io? da dove *vengo* io?).
- Per arrivare alla verità bisogna però distinguere tra "scienza" (*episteme*) e "opinione" (*doxa*).
- A esse corrispondono due forme del desiderio: desiderio di ciò che "è" (dell'"essere", *ousia*), la prima; desiderio di ciò che è e non è (del "divenire", cioè desiderio dei corpi come meri corpi, amore "sessuale"), la seconda. Ovvero: desiderio del *bello in sé* contro il desiderio di *cose belle* (corpi belli; che però l'amore sessuale sia semplicemente questo è di nuovo una "messa in scena" e una "retrocessione" di Platone, il quale peraltro sa bene che l'amore è anzitutto "mania divina" e ne dà in altri luoghi descrizioni straordinarie, degne della sua grande arte della scrittura).
- Eccoci quindi arrivati al fulcro della filosofia: la visione delle idee o cose in sé.

"Coloro che contemplano ognuna di queste cose in sé, sempre immutabilmente costanti in se stesse, costoro conoscono (*gignoskein*, cioè hanno scienza) e non già opinano (...) quelli dunque che hanno cara ogni singola realtà in sé (*auton ton onton*) vanno chiamati filosofi anziché filodossi (amanti della scienza, non amanti della opinione)" (479e-480).

Siamo alla fine del libro V: dal "dramma" della donna siamo passati al "dramma" del filosofo. Ora davvero tutto è pronto per entrare finalmente nel libro VI.

ATTO SECONDO

Scena prima: Il *chasma* del filosofo.

Platone mette ora in scena *due tipi umani* (qui gioca un ruolo essenziale il "personaggio Socrate", cioè quella figura che nel teatro di Platone rappresenta "il filosofo", più che non "la filosofia" intesa come *episteme*, come scienza. Cfr. anche Talete, il sapiente "distratto" ecc.).
- In sintesi i due tipi umani sono così caratterizzati:
1. Quelli che sono "capaci di cogliere ciò che sempre ugualmente a un modo è": questi sono i *filosofi* e a loro va riservato il governo della città.
2. Quelli che errano tra molti oggetti e molti modi di essere. Essi "non hanno nell'anima alcun chiaro esemplare (*paràdeigma*)", non sono capaci, "guardando come pittori, (di scorgere) la suprema verità". Insomma, non differiscono per nulla dai ciechi. Essi sono i *non-filosofi* e non è opportuno che divengano i capi della città.

Qual è dunque *la natura dei filosofi (physis ton pilosophon)*?
- Amano una scienza "che riveli loro quella realtà eterna che non erra sotto le vicende del nascere e perire". E la amano tutta quanta, senza preferenze, come fanno quelli che prediligono la passione d'amore o per gli onori (la *philotimia* di Tucidide).

Nota bene: "la *realtà* eterna" (l'*ousia* sempre essente). Questo passaggio è capitale, poiché esso manifesta il sorgere dell'idea di una realtà "in sé" del tutto sganciata dal desiderio. Cioè una verità del *vedere "teoretico"* distinto dalla *pratica del desiderio.*
Bisogna saper afferrare l'inaudita novità di questo gesto (di questa messa in scena) di Platone (Trasimaco, tanto per dire, non ne sapeva niente e non ne aveva mai sentito parlare, e così tutti gli altri). È difficile coglierlo, questo gesto, perché noi ne siamo totalmente condizionati e abbagliati. Infatti con esso nasce la "realtà pubblica" (e il correlativo concetto di verità), cioè l'*oggetto* della *episteme* dialettica

dei discorsi definitori socratico-platonici (e poi "logici", nel senso di Aristotele). Nasce insomma la scienza occidentale, il cui "oggetto", la cui "realtà" (la realtà di un mondo oggettivo in sé, che per noi vale ancora come pacifico), **non esiste da nessuna altra parte, ma solo all'interno delle pratiche di oggettivazione logico-sperimentale** elaborate dalla filosofia e dalla scienza.

È altrettanto importante notare che tale realtà pubblica o in sé, non nasce per puro "amore teoretico" (così dirà Aristotele all'inizio della *Metafisica*, riprendendo peraltro un'analoga sentenza del *Teeteto* di Platone: messa in scena della "curiosità disinteressata" del filosofo e dello scienziato - di questo "virtuoso disinteresse" ha fatto cenno già Platone nelle righe che abbiamo testé letto: i filosofi amano tutta la "realtà" *senza preferenze né passioni*; cfr. anche il *Parmenide*; in realtà si sta solo descrivendo quale atteggiamento è necessario assumere nella pratica "oggettivante" della filosofia: è esso che *produce* supposte "realtà in sé"). Ma, nonostante queste dichiarazioni (di metodo, si potrebbe dire), noi vediamo bene che la "realtà oggettiva o in sé" **è il frutto di un'operazione "politica"** niente affatto "disinteressata". **Alla base della scienza sta un'intenzione costitutivamente "politica"** (altro che "neutralità" scientifica!). La "passione politica" è così il retroscena della scena "teoretica".

L'oggettività scientifica a-patica (si potrebbe dire), quella realtà che è così com'è indipendentemente dai nostri desideri, è il frutto di una "pratica rappresentativa" resa possibile dal *logos* filosofico (uomini così educati, educati alla "mente logica, divengono capaci di scorgere le cose e il mondo *sub specie objectivitatis*).

Il suo contraccolpo, o effetto inverso e parallelo, è la "soggettività psicologica" e "illogica" ("patica"), sicché anche l'amore (evocato espressamente da Platone come ciò che la scienza della realtà in sé deve escludere), da "patologia *sacra*" diviene in Occidente "patologia *sentimentale*" (noi, soggetti psicologici, resi tali come residualità dall'essere divenuti soggetti "logici", in Occidente *ci innamoriamo*, dando materia di lavoro ai nostri poeti).

Infine, l'accenno a una realtà che esclude da sé il nascere e il perire è la radice di ciò che la scienza teorizzerà come eternità della *materia*.

Torniamo alla "natura dei filosofi"
- Sono incapaci di mentire (poiché amano la verità).
- Prediligono i piaceri dell'anima per sé considerata e abbandonano i piaceri del corpo.
- Ignorano meschinità e piccinerie, come accade in chi si protende verso l'interezza e la totalità del divino e dell'umano: "Quell'animo che alberghi in sé la magnificenza e la contemplazione di tutto il tempo e di tutta la realtà, credi tu possibile che ad esso paia gran cosa la vita umana?" (*Ei oun yparchei dianoia megaloprepeia kai theoria pantos men chronou, pases de ousias, oion te oiei touto mega ti dokein einai ton anthropinon bion;"* (486a) (Frase che è una espressione meravigliosa della "passione filosofica" di Platone, dell'amore per ciò che lui, primo tra gli uomini, aveva "veduto").
- Non sono intrattabili e ingiusti.
- Hanno facile l'apprendimento e buona la memoria.

Cade a questo punto l'*obbiezione di Adimanto*:
Il ragionamento fila, ma i più obbietteranno che i filosofi, *di fatto*, sono invece tipi stravaganti e persino malvagi.
- Segue una lunga risposta. sostanzialmente articolata su due punti:
1. in una città corrotta anche le nature filosofiche si corrompono (quanto è vero!);
2. i più vivaci e intelligenti spesso, se si corrompono, divengono anche i più malvagi (vedi Alcibiade, si potrebbe osservare).
- Ma resta vero che **"le città non avran riposo dai mali prima che vi abbiano il governo i filosofi"** (quelli "veri").
- "Dunque il filosofo, conversando con qualcosa di divino e ordinato (*Theio de kai kosmio*), diventa egli stesso ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo" (500d).

Bisogna però mostrare *come* tutto ciò sia possibile, e non rifare l'errore di lasciarlo da parte, come si fece con il possesso comune delle donne e la procreazione "anonima" dei figli.

Comincia così il discorso sulla educazione del filosofo.
- Bisogna anzitutto metterlo alla prova in fatiche, paure e piaceri, come già si disse in generale per la classe dei guardiani.
- Ma poi bisogna anche esercitarlo in molti generi di studi e di discipline.
- E infine bisogna osservare se sia capace di reggere alle **massime scienze** (*mathémata mégista*).
- Quindi solo attraverso un lungo apprendistato il filosofo potrà conseguire il *sapere sommo*, cioè quello relativo alle massime scienze, a lui massimamente spettante.

Domanda: Quindi c'è qualcosa di ancora maggiore della giustizia e delle altre virtù già esaminate per fondare la città?

Risposta di Socrate: **Sì, è l'idea del Bene; essa è la massima scienza.**
- Solo attingendola, il giusto e tutte le altre cose divengono davvero giovevoli.
- Non la si conosce a sufficienza, ma si può già ora dire che possedere una qualsiasi cosa senza aver attinto l'idea del Bene non è di giovamento alcuno.
- In altri termini: non è sufficiente che una cosa sia giovevole (come la ricchezza, la bellezza, la salute ecc.); perché lo sia davvero deve essere anche "buona"; in caso contrario giovevole, nonostante le apparenze, non è.
- (Noi diremmo: solo il retto desiderare ed essere desiderati produce "bene"; ma è solo un cenno provvisorio.)

Cos'è però "il Bene"?
- Alcuni dicono il piacere (*edone*), e sono i più. Ma ci sono anche piaceri cattivi, cioè nocivi.
- I più raffinati dicono l'intelligenza (*phrònesis*), ma non dicono di che intelligenza si tratti.
- Ora, il Bene non è cosa circa la quale possiamo accontentarci della mera apparenza (come sembrare belli senza esserlo o sembrare giusti, come diceva appunto Glaucone): per ciò che è buono nessuno si

accontenta dell'apparenza, ma esige di possederne la piena realtà (l'"entità" come tale). Che una cosa sembri buona ma non lo sia, non ci accontenta affatto e non ci serve.
- Per tutto ciò si può concludere allora che un guardiano che ignori come siano buoni il giusto e il bello non è di gran valore.

Siamo però ancora al punto: che cos'è insomma "il Bene"? Socrate (proprio lui!) rifiuta decisamente di definirlo, dichiarandosene incapace (ma forse vuol dire che il Bene, appunto, è, come vedremo, al di là dell'*ousia* e come tale indefinibile).

Invece parlerà di ciò che gli pare essere rampollo del Bene e a lui similissimo (rampollo: *ékgonos*, nato, generato, prodotto, frutto - per es. come si dice dei frutti della terra).

Ora entriamo nel fondo del *chasma* e Platone mette direttamente in scena la "filosofia". (Siamo alla resa dei conti con Trasimaco).

Procediamo con una sintesi essenziale del discorso di Socrate.
- Tramite il discorso (*logos*) diciamo (*famen*) e definiamo (*diorìzomen*) esservi molte cose belle, buone e così via.
- E queste molte cose le consideriamo unitariamente secondo un'unica idea (*idea*) avente un'unica essenza (*ousia*): il bello in sé, il bene in sé ecc.
- Ora, **le molte cose diciamo che si vedono e non si concepiscono, le idee invece che si concepiscono e non si vedono** (*Ta men de orasthai famen, noeisthai d'ou, tas d'au ideas noeisthai men, orasthai d'ou.*) (507b).

Questo passaggio, che stabilisce la differenza reciproca tra vedere e concepire, è il punto decisivo: **siamo allo snodo tra "visibile" e "invisibile"**.
- Ma si noti: Platone non si limita a opporre cose visibili e cose invisibili. Bensì: le cose visibili contengono un invisibile, cioè qualcosa che la vista non vede e che nel puro visibile non si scorge. Questo qualcosa che la vista non può vedere è appunto il concepibile (l'oggetto del concepire, *noein*), il quale è puramente invisibile.

- Ora, questi due modi di essere non si escludono, **ma anzi si implicano**. Gige visibile esclude Gige invisibile. Invece, le cose visibili resterebbero "cieche" (non viste) senza quell'invisibile che è in loro e che si manifesta nel rendersi concepibile ciò che si vede (se vedo un cavallo, in certo modo vedo anche l'essenza del cavallo, o, come diceva Husserl, se vedo un colore, vedo anche l'essenza del colore). Questo secondo "vedere" è detto in modo metaforico o traslato. In realtà si tratta del fatto per cui, vedendo un cavallo, "concepisco" l'essenza 'cavallo', cioè *so* che vedo un cavallo (e se non la concepissi, nemmeno potrei "vedere", in senso proprio, un cavallo: che cosa vedrei, infatti, se non potessi *dire*, che vedo *un* 'cavallo'?).
- **In sostanza si tratta del rapporto tra visione e linguaggio** (come comprenderemo meglio in seguito): si ricordi cosa afferma Socrate all'inizio: "Diciamo e definiamo nel discorso molte cose...".
- Cioè si tratta del rapporto tra *che* si vede (visione senza concetto) e *cosa* si vede (concetto come lato invisibile della visione).
- In tal modo l'invisibile è la "definizione" del visibile (ciò che lo "definisce" in tutti i sensi della parola 'definire'), pensando in particolare alla dialettica che Platone svilupperà nel *Sofista*.

Si vedono dunque le cose molteplici, ma non si concepiscono, mentre si concepisce l'idea unitaria, la loro "essenza", che però non si vede. Ora, chiede Socrate, come si "vedono" queste differenti cose?
- Le cose che si vedono, si vedono con la vista, quelle che si odono con l'udito, e così tutte le altre cose sensibili (*aistheta*).
- **Nota bene**: Platone procede come se tutto ciò fosse ovvio: che ci sono cose "sensibili", che c'è la vista, l'udito ecc. In realtà egli sta costituendo, nel concetto, la "realtà sensibile" per differenza e opposizione rispetto alla "realtà intelligibile" dell'idea e per retroflessione di questa nel discorso che sta svolgendo (cioè nella messa in scena, che sta compiendo, del *logos* definitorio e delle sue conseguenze).
- Ma l'artefice dei sensi (continua Socrate: *ton aistheseon demiourgon* - si noti come la inconsapevole "retroflessione" venga caratteristicamente tradotta e mascherata in immagini ed espressioni mitiche) ha foggiato come più preziosa la facoltà del vedere e dell'essere ve-

duto (si noti: anche dell'essere veduto, non solo del vedere; si ricordi la dinamica del rapporto tra Gige e la regina).
- La natura di questo maggiore *pregio* della vista sta in ciò: che voce e udito comunicano direttamente, e così per gli altri sensi (si potrebbe obiettare che ci vuole l'aria, ma è noto che i Greci furono a lungo incerti se considerare l'aria un elemento oppure no; forse però questa osservazione è banale e insufficiente).
- **Vista e cose visibili esigono invece quell'intermediario per sé nobile che è la luce (*phos*), cioè il sole.**
- Ora, il sole non è la vista, ma è **causa (*aitìa*)** della vista e dell'esser veduto.
- La vista (*opsis*), e anche l'occhio (*omma*), non è il sole, ma vede oggetti visibili per derivazione dal sole, e vede anche il sole.
- **Quindi la luce del sole è quell'elemento intermedio "invisibile" che rende *vedente* l'occhio e *visibili* tutte le cose, sole compreso.**

Stabilito quanto precede, **ora viene l'*analogia* col Bene.**
- Il Bene genera un analogo a se stesso (*analogon eauto*), cioè il sole (ecco il "rampollo").
- Quindi nel "mondo intelligibile" il Bene svolge la medesima funzione del sole nel "mondo visibile", dove è mediatore tra vista e oggetti visibili.
- Il Bene, infatti, non è intelletto, ma è causa dell'intendere e dell'essere inteso (è una luce intermediaria intelligibile, cioè invisibile, che rende intendente l'intelletto).
- L'intelletto (*nous*) non è il Bene, ma per sua derivazione intende gli oggetti intelligibili (le idee, le essenze) e intende il Bene stesso.

"Come?" dice l'interlocutore "spiegami ancora": non bisogna lasciarsi sfuggire questa battuta del sapiente copione di Platone. Essa segnala l'assoluta novità di ciò che Platone sta dicendo e che mai orecchio umano intese prima. Dobbiamo ancora una volta saper smascherare in noi i retroscena delle nostre ovvietà (di ciò che per noi è diventato, nei secoli e millenni, assolutamente ovvio).

- E Socrate, paziente, spiega con un esempio: come gli occhi di notte non vedono i colori e sono come ciechi, mentre di giorno, alla luce del sole, li vedono, così l'anima. Ora leggeremo direttamente ciò che segue: pagina capitale, fondamento e origine di tutta la nostra tradizione e cultura.

"Così dunque concepisci anche lo stato dell'anima: quando si fissa su ciò che la verità e l'essere illumina (*katalàmpei alétheia te kài to on*), lo scorge e lo conosce, manifestandosi dotata di intelligenza (*noun échein phàinetai*); quando invece si fissa su ciò che è misto di tenebra, e nasce e muore, allora rimane ottusa e muta su e giù le opinioni, assomigliando a chi non ha intelletto" (508d).
"Ora questo intelletto che conferisce la verità (*alétheia*, cioè la manifestazione) agli oggetti conosciuti (*gignoskoménois*) e a chi conosce dà la facoltà di conoscere (*to gignòskonti ten dynamin*) dì pure che è l'idea del Bene. Essa è causa (*aitìa*) di scienza (*episteme*) e di verità, in quanto conoscibili. E pur essendo entrambe, conoscenza e verità, così belle, sarai nel giusto nel ritenere il Bene cosa da esse diversa e ancora più bella. Mentre la conoscenza e la verità, al modo che già la luce e la vista è giusto ritenerle simili al sole, ma non il sole stesso, così è giusto lì ritenerle entrambe simili al Bene, ma nessuna delle due ritenere che sia il Bene, la cui condizione va tenuta in ancor più alto pregio."
Ecco allora l'immagine (*éikon*) che possiamo farci del Bene: "Penso che dirai che il sole dà agli oggetti visibili la capacità di esser veduti, ma anche la generazione, la crescita e l'alimento, senza pur essere generazione esso stesso. Dunque anche ai conoscibili dirai che viene dal Bene non solo l'esser conosciuti, ma che viene loro dal Bene anche l'essere (*to éinai*) e l'essenza (*ousia*), pur non essendo il Bene essenza, ma ciò che, per dignità e potenza (*dynamis*) va al di là (trascende) l'essenza" (509b). Sicché il Bene è "al di là dell'essenza" (*epécheina tes ousias*).

Potremmo dunque dire che il Bene è il **fine** (*telos*) per il quale *sono* tutte le cose che sono.

- In tal modo la politica (la città) è iscritta in un quadro ontologico e cosmico che il *Timeo* (pensato non a caso come continuazione della *Rep.*) disegnerà per intero: quadro "divino", si potrebbe dire, non "sacro".
- Quadro grandioso, di fronte al quale è impossibile non provare infinito stupore e reverenza. E tuttavia noi non possiamo proprio qui rinunciare al nostro "odioso" e crudele desiderio di non lasciarci "incantare" dalla scena meravigliosa e sublime e di osservarne nel contempo il retroscena. Non dimentichiamo, infatti, che è l'esigenza "politica" della educazione dei guardiani/governanti a condurre a questa cosmo-antropologia psicologica, a questa cosmo-ontologia della mente e dell'anima, dell'essenza e del Bene.

Si sono dunque stabiliti due sommi principi:
- uno regna sul mondo e sul genere intelligibile (*to men noetou genous te kai topou*), l'altro sul visibile (*oratou*).
- "Hai compreso, chiede significativamente Socrate, queste due specie, il visibile e l'intelligibile?" ("*tauta ditta eide, oraton, noeton;* ").
- Segue la celebre immagine della *linea*, sulla quale si modellerà poi, nel VII libro, il *mito della caverna*.
- Senza entrare nelle molte questioni interpretative che la concernono, la linea mostra i due generi o mondi (sensibile e intelligibile) come due luoghi a loro volta divisi per due: dunque quattro "luoghi" dell'anima, due sensibili e due intelligibili:
ombre (*eikasia*) e oggetti sensibili (*pistis*); figure geometriche (*diànoia*) e idee (*nòesis*).
- Da queste basi prenderà poi le mosse la teoria platonica dell'*immagine*, che, attraverso il *Teeteto*, culminerà nel *Sofista* (cfr. C.Sini, *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Laterza, Roma-Bari): la "topica" dell'anima sarà allora compiuta e con essa ciò che sono solito chiamare "strategia dell'anima".
- Questo è il fondamentale avvento della "psichicizzazione" dell'uomo e della corrispettiva "ontologicizzazione" del mondo.
- Questo fondamento resta da allora "canonico". Cartesio, in età moderna e sotto l'impulso della scrittura scientifica, ne inaugurerà una

versione ulteriore, che tuttora ci tiene in signoria. E si dovrebbe continuare: sino a Nietzsche e a Freud, a Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, per parlare ovviamente solo dei maggiori.

Con queste considerazioni si conclude la discesa nel *chasma* della filosofia.

Scena seconda: Dire e vedere.

Ora abbandoniamo la *Rep.* Vi torneremo più avanti per dire del quarto *chasma*, che si configura nel mito di Er. Ci concentriamo invece su quel nesso vedere/intendere che Platone ha messo in scena. Si può osservare, senza timore di esagerazioni, che si tratta della questione "teoretica" fondamentale e decisiva nel cui nodo sono presi tutti i saperi, quelli della croce iniziale relativa alla "virtù politica" e in generale tutti gli altri saperi che compongono l'"enciclopedia" dell'Occidente. Senza un chiarimento, che sarà di sicuro arduo, di questo nodo, non potremo venire a capo dell'insieme delle nostre questioni e dei nostri intenti genealogici relativi al retroscena della scena platonica ("scena primaria" per ogni messa in scena successiva del sapere che ci caratterizza).

Teniamo conto altresì del fatto per cui l'"intendere" al quale ci riferiamo è esattamente ciò che è detto e definito nel *logos*, proprio come esplicitamente afferma e vuole Platone.

Dopo queste premesse cominciamo una nostra discesa nel *chasma* della parola.

- Finalmente affrontiamo il centro della nostra croce iscritta nel cerchio, quel centro che sinora è stato solo rapsodicamente evocato.
- Va aggiunto che la 'P' di parola (posta appunto al centro della croce) evoca anche la Pedagogia "logica", cioè proprio la messa in scena del *logos* nel teatro della *Rep.* Ovvero l'uso "politico" e "retorico" che qui Platone fa della sua parola (scritta).
- **Ma la discesa nel *chasma* della parola è insieme l'inizio della nostra "auto-bio-grafia", com'è chiaro: in questione è anche la "nostra" parola, il nostro "teatro", e il suo "desiderio", che ci governa in modo quanto meno implicito.**

Svolgiamo qualche considerazione preliminare sul nesso visibile/invisibile (si veda anche il corso "Mente e corpo").

Che cos'è il visibile?

- La domanda, in apparenza semplice e legittima, è in sé paradossale e conduce a paradossali conseguenze. Infatti:
ogni eventuale risposta travalica *ciò* che essa chiede, mettendo in mostra altro dal "visibile", per es. parole, definizioni, concetti, teorie scientifiche ecc.;
e già la domanda frequenta infatti *parole* e chiede *parole*.
- Più appropriato sarebbe allora chiedersi: come si può parlare "sensatamente" del visibile? (Ed è appunto ciò che, in certo modo, cercheremo di fare.) Ma "a prima vista" proprio ciò sembra piuttosto difficile. Se ad es. ricorriamo a "descrizioni" (il visibile è luminoso, è colorato e simili), ci aggiriamo di nuovo tra *parole*.

Da queste prime e molto semplici considerazioni emerge allora che, in generale, *il* "visibile" non è una "cosa", ma è un concetto (un *noeton*), sicché, come tale, **esso è invisibile**.
- Il concetto è infatti, come direbbe Platone, il riflesso dell'idea ultrasensibile, qualcosa che si coglie solo con gli "occhi della mente", cioè, fuor di metafora, qualcosa che non si vede affatto e che si "intende" soltanto (il medesimo dirà ancora Hegel: il concetto non si può afferrare con le mani...).

Ma allora: che accada il visibile (il mondo visibile, ovvero il mondo in quanto visto) è un evento invisibile, o è l'evento di una soglia invisibile: è in questa soglia invisibile che il mondo si dà a vedere nella sua visibilità (se la soglia fosse a sua volta visibile, allora essa sarebbe un accadimento appartenente *al* mondo visibile, un suo "fatto" interno, e non l'accadimento *del* mondo visibile).
- La scienza moderna lo sa bene: gli eventi dei quali essa parla, compresi quelli che mettono capo alla visione, non sono di principio né di fatto "visibili". Salvo che la pratica scientifica non può fare a meno di frequentare il mondo visibile e di "usarlo", come diceva Husserl: essa deve aproblematicamente "presupporre" il mondo visibile, lasciando inevasa la domanda filosofica nonché l'antica questione delle qualità primarie e secondarie: su ciò cfr. "L'origine del signifi-

cato". Col che la scienza non fa questione del suo stesso fondamento "platonico" (ormai obliato nella pratica della formazione scientifica, cioè dato per ovvio). Non è d'altra parte risolutiva dei problemi la proposta husserliana che fa ricorso al "precategoriale", ma di ciò non possiamo occuparci qui.
- In conclusione: non si può "vedere" da dove viene il visibile; se si vedesse, il visibile sarebbe già accaduto.

Questi paradossi ci consentono però una svolta importante:
Ciò che stiamo infatti dicendo è che il visibile è *ineffabile*.
- Infatti, direbbe Platone, il Bene (che è *epecheina tes ousias*), ciò che fa accadere la visibilità "intellettuale" dell'anima e, tramite il suo analogon, il Sole, la visibilità sensibile degli occhi, non può vedersi. **Ma può dirsi**. Il *logos tou agathou*, il discorso del Bene, è appunto la messa in scena stessa della filosofia e del filosofo.
- Quindi "dire il visibile" equivale a *trascriverlo* nella parola.
- Cioè a *darne un segno* (qualcosa di sostitutivo), *inevitabilmente fallendo l'originale* (la "cosa stessa" che la visione "è": *to pragma auto*).
- Che poi è la "cosa" della filosofia, ovvero della politica (la "cosa" di cui per es. si parla nella Lettera VII, dove si nega che la parola possa esprimere adeguatamente la visione filosofica della verità e del Bene).

D'altra parte, che ci sia "il visibile" è la parola che lo dice, nella retroflessione dello STACCO della sua pratica (per usare la terminologia dell'ultimo corso sull'origine del significato).
- È alla luce del suo "universo di senso" (potremmo anche dire), retroflesso a indicare la visione, che la parola asserisce l'esistenza del "visibile".
- E così **la parola, traducendo il visibile nel nominabile (rendendolo nominabile), cioè rendendolo a suo modo "visibile" (più esattamente: rendendolo percepibile nella voce e proprio anche visibile nella scrittura della voce), la parola, dunque, incarna l'invisibile. Così la voce incarna quel "significato" della parola che è appunto invisibile (lo si intende, ma non lo si vede).**

- Si noti: la scrittura, appunto, *è* visibile. Essa, in un certo senso, rende visibile la voce, di per sé invisibile. Ma la questione della invisibilità è più profonda e d'altro genere (perciò è un cavarsela a buon mercato dire che la scrittura rende visibile la parola, come per es. fanno gli "oralisti" come Havelock ecc., senza confrontarsi col problema filosofico del significato).
- Infatti quel che è visibile della scrittura non è quel significato che essa incarna e che la rende appunto "scrittura"; quel significato resta nondimeno "invisibile".
- Perciò *il* "visibile" si sottrae come tale alla visibilità manifesta della scrittura (ci torneremo tra un momento).

Proviamo allora a dire così:
Ineffabile è il visibile.
Invisibile è la parola.
- Dovremo lavorare a lungo e a fondo per comprendere questo nesso correttamente; ma sbarazziamoci anzitutto della cosiddetta visibilità della scrittura.

Che cosa la scrittura alfabetica rende visibile (della parola)?
- Per rispondere dobbiamo riferirci alla concreta "pratica" di parola (ricordando che non esistono pratiche pure e che ogni pratica è un intreccio di molte pratiche divenienti: nel movimento delle loro integrazioni e differenze compaiono "oggetti" interni a esse, che poi di continuo slittano e mutano di senso col mutare degli intrecci di pratiche).
- Nella pratica di parola siamo rivolti alle intenzioni del dire, siamo presi cioè in pratiche di espressione ogni volta peculiari. È appunto questa intenzione che si articola e si precisa attraverso le parole.
- Così facendo, noi *usiamo* la "significatività" delle parole, senza renderle oggetto esplicito di attenzione: non pensiamo alle parole e al limite non sappiamo neppure che esistano (come il bambino che cominci a parlare o l'analfabeta). *In pratica* non abbiamo affatto "parole" e non abbiamo a che fare con le parole: questi "oggetti" non ci sono, non sono ancora emersi nella nostra esperienza.

- (Persino quando diciamo: “In questo momento mi sfugge la parola”, non stiamo pensando alla “parola”, come oggetto in sé, ma solo a *quella* parola che ci servirebbe ai fini della nostra volontà di espressione - a ciò che vogliamo dire - e che un’amnesia improvvisa ci cancella invece dalla memoria.)
- Ora, nella pratica di scrittura noi trascriviamo tutto il complesso vissuto che caratterizza la pratica di espressione di cui sopra, concentrando però l’attenzione sui gesti vocali e verbali: assegniamo segni visibili ai segnali acustici.
- (In realtà la scrittura alfabetica non si limita a “trascrivere”: come infatti potrebbe? che cosa propriamente trascriverebbe? cosa c’è di visibile in un suono della voce? cosa c’è di “elementare” o di “letterale” in un gesto vocale che si dispiega modulandosi senza soluzione di continuità nel tempo? La scrittura fa tutt’altro. Essa analizza e scompone il vissuto acustico mediante analogia con segni visibili, lo “classifica”, assegnandolo così a una “fonetica” retroflessa. È questa fonetica “scritta” che delimita, per differenza, l’”acustico”: la parola è composta di “suoni” ecc. In realtà, che la parola sia composta di tali suoni diventa vero ed esperibile solo adesso, grazie alla sua “resa visibile” cristallizzata.)
- Per questo tramite recuperiamo i significati “vissuti” *in situazione* nella pratica, o nelle differenti pratiche espressive. Grazie alla scrittura, questi “significati” divengono ora, o più esattamente *possono* diventare “saputi”.
- Ora, la *traslitterazione* alfabetica, consente di “leggere” qualsiasi parola così trascritta di qualsiasi lingua, anche senza intenderne affatto il significato (l’alfabeto, infatti, può applicarsi a qualsiasi lingua parlata, il che costituisce appunto uno dei suoi pregi; è significativo ricordare che ci vollero molti secoli perché ciò venisse avvertito; dapprima gli scrittori e amanuensi del medio evo pensavano la scrittura alfabetica indissolubilmente legata alla lingua latina, cui di fatto da secoli si applicava; la scoperta della traslitterazione universale fu poi la causa prima della nascita delle lingue “letterarie” moderne, cioè della letteratura italiana, provenzale, francese ecc.). Leggo, dicevamo, senza intendere il significato “cristallizzato” nei segni grafi-

ci; applico semplicemente un corpo fonico ai segni alfabetici, compito utilizzando il puro valore fonetico dei segni scritti. Per rianimarne il significato devo poterli riferire alla esperienza viva della lingua parlata come lingua a me nota e da me frequentata nell'oralità.
- Analogamente, posso comprendere il valore "interno" di una moneta giovandomi del sistema classificatorio dei segni dell'aritmetica: 5 scellini austriaci valgono la metà di 10, 50 di 100, 500 di 1000 e così via. Ma con ciò non ne intendo il valore economico e il loro uso "esterno". Non so, per esempio, se con 5 scellini posso comprare un panino o un pranzo completo.
- Anche il paragone con la carta geografica può essere utile. La carta geografica presenta segni convenzionali su un foglio a due dimensioni; questi segni esigono di essere riportati al vissuto tridimensionale dell'orientarsi e camminare "in situazione". Solo attraverso questo riferimento al vissuto già frequentato posso comprendere che due lunghe linee parallele "significano" la presenza nel territorio di una strada, che un triangolo segnala la presenza di una montagna e simili.
- In certo modo c'è qui un'analogia con scritture "iconiche". Per es. un viso di profilo con una freccia che lo indica può significare "a me"; due mani esibite aperte e nude possono significare "mancare"; un viso con la bocca aperta da cui promanano semicerchi sempre più ampi può significare "parola": "Mi manca la parola".
- Ora, la scrittura alfabetica fa tutt'altro: essa non riproduce affatto significati, come "viso", "parola" ecc. Essa li presuppone noti nella pratica dell'esprimersi linguistico (così come la carta geografica presuppone l'esperienza precategoriale del "territorio" e dell'orientarsi nel mondo). L'alfabeto si limita a *rivestire*, col suo abito visivamente traslato e posticcio, la parola agìta oralmente e così facendo ne conserva e cristallizza tutte le sfumature morfologiche di senso (non semplicemente "mancare", ma "manca", "mancava", "mancherà", "mancherebbe" ecc.). Naturalmente nel far ciò lascia nel contempo cadere molte altre componenti e sfumature del vissuto. Per es., se vedo scritto: "Vai giù", posso sì dar voce a questi segni, ma non per questo ne afferro il senso. Esso è diversissimo se le due parole sono pronunciate in tono minaccioso, oppure implorante, come un sempli-

ce invito e così via. Devo conoscere il contesto, l'emozione, il fine ecc., cioè quel vissuto complessivo che la scrittura non può rendere immediatamente, ma solo per vie traverse (si pensi, per es., al copione teatrale; molto interessante sarebbe poi un confronto con la scrittura musicale).
- La carta geografica, dunque, presupponendo l'esperienza visiva, e non solo visiva, del territorio, suggerisce, con i suoi segni convenzionali visibili una traduzione "muscolare": essa schematizza "itinerari". La scrittura alfabetica esige a sua volta traduzioni "muscolari" nella voce, ma al fine di rianimare "significati", e però anche un certo itinerario del senso, che essa non può significare se non per vie traverse (la scrittura musicale mira invece a "espressioni", ma ovviamente tutta la faccenda è assai più complessa).
- Con una libera analogia rispetto a ciò che stiamo dicendo, possiamo considerare la differente posizione "scenica" di Trasimaco e di Socrate. Entrambi sono discutivamente impegnati a dire che cosa è bene. Ma Trasimaco "agisce" tale espressione in contesti di senso del tipo: che cosa è bene, opportuno, efficace, fare per colui che agisce secondo certi fini; in che modo un uomo può sentirsi bene, star bene, essere contento e fiero di sé, essere felice, appagato, realizzato ecc. Socrate agisce l'espressione in tutt'altro modo e senso: in che modo possiamo "definire" il bene, quale cosa reale esso è in se stesso, come si può arrivare a saperlo e quindi che cosa è bene sapere, sicché è sapere il bene che rende felici (ovviamente in modo assai diverso da come immagina la felicità Trasimaco) ecc.

Torniamo a noi. Nella lettura reincorporo i significati scorporati dal vissuto della espressione diretta in situazione. **Ma attenzione: questo movimento non accade tra "equivalenze" (tra cose equivalenti nel loro senso).**
- Non è che ci sia dapprima un "corpo sonoro" che si traduce poi in un corpo visivo, il quale mi farebbe "vedere" quel corpo sonoro che c'era anche prima della sua "trascrizione" visiva. **La cosa non sta affatto così** (il non rendersene conto dà luogo a infiniti paradossi, assurdità, questioni improprie ecc.; il guaio è che la "scienza lingui-

stica" procede proprio sulla base di questa ingenua ed errata presupposizione).
- La situazione è molto diversa e potremmo tentare di descriverla come segue: c'è un far corpo della parola con pratiche di espressione vissute all'interno di pratiche di vita ogni volta determinate e definite; poi c'è una pratica di trascrizione alfabetica che esibisce segni visivi, i quali sono il risultato della classificazione e imposizione di un codice funzionale alla pratica di lettura (ridare voce ai segni scritti); solo a questo punto abbiamo a che fare con "corpi visivi di scrittura", **i quali, per retroflessione del loro senso e per differenza da esso, ci consentono di parlare di e di pensare a un "corpo sonoro" supposto esistente anche prima (il che non è, cioè acquista un "senso proprio" e una "verità" solo ora).**
- In altre parole: l'esistenza "in sé" di corpi sonori linguistici è un effetto di retroflessione dello STACCO che ha "ridotto" la pratica della espressione orale-vivente ("orale" lo possiamo dire solo ora per differenza dall'aver scritto) a parole-oggetti, con il duplice corpo del significante e del significato, il primo udibile e visibile, il secondo invisibile e inudibile, come dicono i linguisti.
- **Il visibile ha prodotto una sonorità *invisibile* all'indietro** (osservazione molto importante, come vedremo, per intendere il nesso sopra proposto: ineffabile è il visibile, invisibile è la parola).

Ora è più chiaro in che senso si può dire che la scrittura "rende visibile" la parola.
- In realtà ci rendiamo conto che nella parola non c'è nulla di "visibile". In quanto veicolo di significati, la parola, sia essa parlata o scritta, è e resta *invisibile*. Vi resta appunto anche nella scrittura, nel "corpo scritto".
- **Che il significato sia "invisibile" è pertanto una osservazione a sua volta impropria e derivata** (cfr. in proposito già la Dispensa su "L'origine del significato").
- E in realtà Platone dice "intelligibile", affidando il significato (riflesso delle idee) alla pratica dell'intendere.

- Ma che questa pratica sia infine un riflesso della luce del Bene è però un *mythos*, un racconto, una messa in scena retorico-teatrale della "filosofia", e non una "comprensione" che davvero "intende".
- Di qui l'accusa di Aristotele: Platone si limita a "mitologicizzare" (*mythologein*). Ma Aristotele, poi, procede a "concettualizzare" *psicologicamente* il racconto platonico (il concetto come esito di un processo di intuizione della forma, di astrazione "psichica" ecc.), di fatto continuando ad assumere i presupposti "onto-logici" di Platone e la loro "messa in scena" come *logos* filosofico ("epistemico").
- Noi sosteniamo invece che l'intendere (il pensare nella sua accezione filosofica) è il prodotto di una certa pratica di scrittura, del suo modello di visibilità, **ed è per questa via che il significato assume il suo tradizionale canone di "invisibilità"**.
- Col che il cerchio si chiude e noi, vistone il retroscena, non ci lasciamo più ingannare o incantare dalla "messa in scena metafisica" di Platone e Aristotele (e meno che mai dalle cosiddette "scienze cognitive" dei nostri giorni, dalle varie "psicologie", "teorie della mente" e simili).
- In particolare, ora assistiamo con attenzione ben desta a una duplice messa in scena del *desiderio*: dapprima il desiderio "primario" della "espressione", preso in contesti di concrete e definite pratiche di vita: "Vai giù", "Vieni su", "Ti decidi ad andar giù?", "Quanto ci metti a venir su" e così via. Poi tutt'altro desiderio: quello che governa le pratiche di scrittura alfabetica (anch'esse prese in contesti di vita e di senso peculiari). A questo punto la soglia di frequentazione delle pratiche di scrittura genera per retroflessione l'idea della differenza tra suono e visione, la convinzione che esistano in sé "parole" come entità contenenti un significato, il quale sarebbe l'invisibile componente "simbolica" del segno linguistico, distinto in vocale e grafico, dove il grafico non sarebbe che la trascrizione del primo e così via. Cioè tutto l'effetto dell'incantamento metafisico prodotto dalla messa in scena della filosofia che ancora silenziosamente governa il nostro senso comune e il senso comune scientifico.

Ora possiamo dire che "propriamente" la parola non è né visibile né non visibile. Lo diviene in base alla pratica di scrittura che "specializza" una modalità del vedere in situazione, cioè entro pratiche definite, come è appunto la pratica di scrittura alfabetica.
- Questo specializzare o semplificare è del resto già all'opera nella pratica di parola che precede la pratica di scrittura. Infatti il gesto vocale *riassume, sintetizza, segnala con inflessioni vocali* la globalità complessa di un vissuto in situazione.
- Per es. un uomo seduto a terra, tenendosi la testa fra le mani, mormora "Ohimé!". Chi casualmente lo osserva di certo pensa: "Sta male, è chiaro, ma cosa avrà?" Ora, il grido, o l'interiezione, è parte integrante della situazione, cioè del vissuto emotivo dell'uomo. La pratica gestuale della voce rileva il vissuto nel suo STACCO e lo retroflette a rappresentare e a tradurre l'intero. E così l'articolazione stereotipata del grido "rappresenta" la situazione di partenza, la rileva, la esibisce e la mette in mostra nella sua traduzione acustica.
- Abbiamo in tal modo un **segno generico**. Quindi la voce emerge come raffigurazione "traslata" di una situazione complessiva **non-vocale**.
- Si badi però: questo "non" ("non vocale") è la voce retroflessa che lo dice e che lo affibbia alla situazione.

Nella situazione di partenza, dunque, la voce era un gesto componente la gestualità complessiva globalmente vissuta (postura del corpo, espressione del volto ecc.), dove questa gesticolazione complessiva produce già di per sé "risposte", per es. in una "conversazione di gesti", come diceva Mead.
- In partenza, noi diciamo, c'è un tutto globale, "sintetico". Ma non dobbiamo ingannarci: non si tratta della sintesi, cioè della somma, di elementi (per es.: gesto corporeo + mimica facciale + gesto vocale) analiticamente intesi. Questi elementi, così discriminati, sono appunto il risultato di una pratica analitica: un risultato che *poi* viene riflesso indietro a costituire la somma globale (come se dicessimo: c'era il "gesto vocale" mentre ti lamentavi e dicevi "Ohimé"; ma lui si lamentava e basta, più che altro stava in una "situazione lamente-

vole", ma in nessun modo pensava "Io mi sto lamentando"; meno che meno aveva a che fare con "gesti vocali", che sono oggetti che sorgono solo sulla soglia delle nostre pratiche analitiche.
- E anche se dicessimo: all'inizio c'era una sintesi, o meglio una globalità "generica" e "indeterminata", è ancora l'analisi che parla e retroflette: essa si inibisce bensì di retrocedere i suoi elementi analitici (la voce, la postura ecc.), ma non per questo può cogliere *in modo positivo* il vissuto precedente. Esso, proprio per ciò le diviene "generico" e "indeterminato", il che significa: privo degli elementi ravvisati dall'analisi e perciò non in altro modo ravvisabile (indeterminato rispetto a questi elementi). Ma il vissuto di partenza era come era, c'era quel che c'era, e niente affatto una situazione confusa, indeterminata o generica.
- L'inibizione a retroflettere non ci libera dunque della soglia sulla quale operiamo con le nostre pratiche. Soggetti come siamo a queste pratiche, possiamo pensare la situazione di partenza solo in base agli oggetti delle nostre pratiche *ed è ciò che ancora facciamo anche nel dire che prima "non" c'erano* (e perché mai avrebbero dovuto esserci o non esserci? Ciò che c'è è deciso unicamente dalle pratiche in situazione e dalle loro viventi esigenze).
- Così un uomo può dire di una donna che "non è" un uomo, e una donna di un uomo che "non è" una donna, il che non dice altro se non la differenza della loro rispettiva soglia.
- Il medesimo è da dire in senso auto-bio-grafico relativamente al nostro procedere genealogico. Anche il nostro dire, la messa in scena del nostro *logos* non sfugge a se stessa.
- Noi per es. pratichiamo la messa in guardia a non retroflettere gli oggetti della soglia che scandisce la pratica nella quale il soggetto si trova preso. È indubbiamente un avvertimento utile e "virtuoso", che però non è in grado per questo di dire "cose più vere" di colui che retroflette (relativamente alla situazione di partenza). Semplicemente il nostro praticare la genealogia mostra il suo interesse per i "retroscena", il suo *desiderio* di "metterli in mostra" (compreso l'interesse verso il suo stesso retroscena).

Ora, tornando al tema che qui interessa, è per tutti chiaro che solo nello STACCO della voce accade la vera e propria soglia della "conversazione".
- La gestualità degli occhi e delle mani non si riflette sull'agente così come fa il gesto della voce (le mani si riflettono solo in parte tramite la vista, donde l'alfabeto dei sordomuti; ma dalle sole mani non sarebbe mai potuta sorgere la parola: essa è di fatto e di principio presupposta per ogni ulteriore gestualità che la imiti o la vicari, come nel caso suddetto).
- La voce rende l'emittente oggetto, lo affetta esattamente come affetta l'interlocutore (la voce promana "da fuori" e rimbalza sull'emittente e sul ricevente, rendendoli tali: cfr. la prima parte de *Gli abiti, le pratiche, i saperi*); e così la voce "raddoppia" l'emittente, fornendo il primo germe per la formazione del soggetto autocosciente.
- Sulla soglia della *phone semantike*, della *vox significativa*, cioè della parola, accade uno STACCO ben più svincolante dalla "situazione" che non con il semplice gesto vocale: la parola eminentemente "prescinde" dal suo essere orginariamente "iscritta" in un corpo in situazione e in azione.
- Inoltre la parola, sfruttando la sua vocazione al raddoppio, è eminentemente autoreferenziale: si parla per parlare, per fare conversazione, per fare "quattro chiacchiere" (struttura fondamentale per la formazione della socialità e della psichicità umane).

Proprio frequentando l'evidenza e l'imponenza della parola cominciamo a fare esperienza della "invisibilità" (per differenza retroflessa della invisibilità della parola).
- La voce non si vede: la percepisco anche al buio o se sono cieco (il "non" è naturalmente una retroflessione). (Anche Socrate, si ricorderà, fa riferimento a suo modo al buio.)
- La parola parla anche di ciò che non si vede più (racconta il non attuale) o di ciò che non si è mai visto (narra e descrive il fantastico).
- Con la costruzione platonica del concetto (del *logos* definitorio), di cui ci stiamo facendo carico, emerge infine anche l'invisibilità dell'*oggetto* della parola, cioè del significato: ciò che per essenza è

invisibile o è l'essenza invisibile (che naturalmente dobbiamo guardarci dal retroflettere come immaginaria essenza universale del linguaggio, come farebbe appunto un linguista, parlando di significato opposto al significante ecc.; non dobbiamo farci abbagliare dalle pratiche "divenute", ma tenerne sempre presente l'intreccio genealogico diveniente).

Questo *invisibile*, che accade in retroflessione per differenza dalla udibilità (relativamente) autonoma della parola, non è però lo stesso "invisibile" che pertiene alle pratiche di visione: questo è il punto.
- Nelle pratiche di visione "invisibile" significa soltanto che c'è qualcosa che non si vede. Per es. entro la coppia "ora lo vedo/ora non lo vedo" ("Adamo, dove sei?"); oppure: ciò che potrebbe essere visto non è visto (la nebbia mi impedisce di scorgere le montagne). È di *questa* invisibilità che in tali pratiche si fa esperienza, restando interni a incontri di mondo entro la dinamica della visione (mondo visibile), con i suoi tipici "adombramenti", come direbbe Husserl.
- Naturalmente le dinamiche reali sono molto più complesse. Entro l'intreccio mobile delle pratiche si stagliano dimensioni "autonome" che, per differenza, fanno differenza: tra vedere e toccare, toccare e annusare, udire e vedere ecc., continuamente delimitandosi reciprocamente. Qui procediamo con semplificazioni funzionali al nostro tema. Si ricordi del resto lo stesso Platone: "Non dici forse che si vede con gli occhi, si ode con le orecchie ecc.?" E si ricordi altresì l'importanza delle caratteristiche filastrocche per i bambini, volte alla "educazione dei sensi".
- **Ma è poi entro il comune denominatore della parola che si consolidano le differenze (vedere non è udire ecc.), stagliandosi in "generalità" tramite il confronto.**

È la *vox significativa* che di fatto enuclea i significati ("il vedere", "l'udire" ecc.), sebbene ancora propriamente essa "non li veda" e "non li sappia" come tali, poiché questo sarà appunto il compito della scrittura alfabetica.

- La scrittura alfabetica non fa vedere l'invisibile (come potrebbe?), ma educa al concetto, al sapere concettuale, costruendolo proprio nella sua pratica analitica e classificatoria; costruendo cioè *questa* visione dell'invisibile.
- E così la "mente logica", elaborata da Platone nei passi della *Rep.* sopra citati, è la messa in scena di una pratica di discorso da parte di un soggetto che è soggetto *alla* scrittura alfabetica (e di certo Platone doveva "scrivere" per delineare le complesse articolazioni dei suoi dialoghi e delle sue definizioni).

Ecco allora che l'"invisibile in quanto tale", l'"invisibile per essenza", cioè l'invisibile *oggettivato* in una "cosa" invisibile, cosa "sopra-sensibile", cosa "iper-uranica" (nota tutta questa strana, bizzarra, "metaforicità" metafisica e teologica), **questa "cosa" preparata dalla *vox significativa*, ora emerge in piena evidenza nella scrittura alfabetica.**

È la scrittura alfabetica che traduce in **segni propriamente detti** i significati universali già **agìti** nella pratica orale della parola.
- La parola orale è sempre in situazione e sfuma con essa (*verba volant*). È la scrittura che opera propriamente, o letteralmente, il *raddoppio segnico*: essa "circoscrive" parti o pezzi del mondo visibile (sezioni di roccia da incidere, tavolette di argilla, fogli di papiro da vergare con l'inchiostro ecc.), li estrae e li astrae dal loro essere parti vissute del mondo in situazione, e li fa agire a "rappresentare"*copie* o *simulacri* della parola parlata (il tema platonico della "copia" ha qui la sua radice e la sua condizione di possibilità).

Sono questi *segni visibili* che, retroflessi, rendono "invisibili" i significati (nota bene questo effetto retroflessivo).
- Cioè forniscono la nozione di oggetti soprasensibili che si possono cogliere solo con l'"intelletto", cioè con una mente corrispettivamente soprasensibile e invisibile (infatti nessuno l'ha mai vista).
- Questa soglia della "mente" soprasensibile, saputa tramite la scrittura della filosofia, retroflettendosi per differenza sul "corpo", rende "sensibile" (*aistheton*) il corpo, costituendolo appunto come corpo,

cioè come luogo della sensibilità, luogo delle sensazioni, dei sensi (vista, udito ecc.).
- Si noti: la traduzione della parola nella visibile struttura scritta concerne complesse pratiche di comunicazione e di espressione, non "significati in sé". Questi ultimi compaiono solo *scrivendo parole*, così come accade con l'alfabeto e poi con la messa in scena del *logos* definitorio della filosofia, culminante nella logica già a partire da Aristotele).

Quindi: il concetto si fa visibile solo nella scrittura alfabetica, suggerendo l'"idea" di oggetti ideali in sé e in sé invisibili corrispondenti.
- La parola diviene propriamente "segno" solo a partire dalla sua traduzione nella scrittura. Dapprima, potremmo dire, è un segno agìto, non saputo come segno; poi lo diviene tramite l'"incarnazione" della voce nel segno scritto. Questo, retroflettendosi, dà l'idea che le parole, di per sé, siano "segni"; donde tutta la nostra logica e tutta la nostra semiotica: "tutta la nostra scienza", direbbe Nietzsche.

Stiamo sperimentando come è complessa la genealogia della filosofia, l'operazione "pratica" della sua messa in scena (qui ne abbiamo delineato solo uno schema molto generale; il suo approfondimento capillare attraverso gli intrecci genealogici delle pratiche esigerebbe un lavoro ben più paziente se non inesauribile).

Quindi le "prime" parole e scritture non sono "segni": sono "Dei"!

Scena terza:
I complementari.

Abbiamo detto: **Il visibile è ineffabile. L'effabile (la parola) è invisibile.**
- Non si può "dire" quella pratica di visione, quella rivelazione di mondo che frequenta il mondo nella forma dell'incontro disvelativo che il visibile è.
- Non si può tradurre la pratica di parola in una cosa visibile, se non appunto "tradendo" l'invisibilità costitutiva della parola, il suo "significare" vocale.

Quindi: **La parola mostra** (*apophainetai*, diceva Heidegger citando Aristotele), **cioè mette in mostra "il visibile"; lo "circoscrive" nella voce.**
- La parola, il dire, fa accadere "il visibile" in quell'oggetto della parola (il significato) che è per sua natura invisibile, ultrasensibile, intelligibile (*noeton*).
- Dicemmo infatti che il visibile non si mostra *come tale*, come *visibile*, nella visione, ovvero nella sua pratica. Infatti 'visibile' è una parola, un segno vocale che, retroflesso, induce a credere che ci sia un oggetto o quella cosa reale che sarebbe "il visibile" - cosa che la concreta pratica di visione non incontra, non conosce, non sa: "realtà" unicamente "verbale" (come la parola 'realtà').
- Nella pratica di visione sono *agìte*, non sapute e neppure oggettivate, mere differenze di visione (vedo/non vedo, vedo bene/vedo male ecc.).
- L'appartenenza di queste differenze agìte alla "vista", alla "visione" (agìte: mi sposto per vedere meglio, mi faccio ombra con la mano ecc.), è la parola che la dice, costruendo significati invisibili e quindi ponendo le premesse del nesso (poi per tutti "ovvio") tra visibile/invisibile: ciò che in seguito la scrittura *visibilmente* mostra. (Quattro righe sulle quali riflettere attentamente.)

Quindi: il visibile (una volta costituito), opera la *sua* retroflessione e così mette in mostra l'ineffabilità della parola (o, per dir meglio, che cosa è ineffabile nella parola; cfr. Wittgenstein: il linguaggio però non lo puoi dire).

- La metafisica platonica, e poi aristotelica, ritiene ineffabile l'individuo, per il fatto che essa "ontologizza" i significati (si può dire solo l'universale o l'idea, l'"uomo", non "questo uomo"); il linguaggio traduce tutto in concetto, come diceva Hegel - come Mida trasforma in oro tutto ciò che tocca, e così muore di fame.
- Alla luce di queste considerazioni si può osservare che allora l'empirismo filosofico (che riconosce realtà solo agli individui) non è che una conseguenza di Platone (attraverso la mediazione di Aristotele): pretendendo di rovesciare il platonismo, di fatto ne condivide la "strategia" (del visibile e dell'invisibile, del dicibile e dell'indicibile, del reale e del non reale, nei loro reciproci stacchi e retroflessioni) e così da secoli non cava un ragno dal buco, perdendosi in chiacchiere prefilosofiche. In altri termini: non sa neppure quel che dice; Hegel e poi Husserl avevano le loro ragioni per asserire che l'empirismo non è nemmeno una filosofia; infatti esso è una presa di posizione ideologica a favore degli "individui", una espressione di esigenze la cui ultima ragione è, non a caso, "politica" - l'instaurazione del liberalismo e della democrazia "borghesi" (libertà della iniziativa "economica" individuale), cioè di una comunità fondata sul denaro, dirà Platone nella *Rep.*
- Noi invece sosteniamo che ineffabile non è l'individuo, bensì l'evento di ogni pratica o intreccio di pratiche, cioè, come dicevamo l'anno passato, la costituzione del supporto di senso o "corpo signato".

A) **L'evento della parola è invisibile** (la scrittura è invisibile in ciò che la rende appunto "segno scritto").
B) **L'evento del visibile è ineffabile**.
- Riflettiamo su queste due asserzioni.

La A) intende dire questo: la dicibilità del visibile, *cioè il transito dal visibile al dicibile*, è invisibile.

- È proprio il dire che traduce il visibile nell'invisibile, cioè che lo rende in certo modo invisibile (il visibile è quello che è e non è neppure "il visibile", poiché questo lo dice la parola). L'effetto di questo esser detto rende il visibile originario invisibile nel suo essere "visibile", cioè nel suo essere *detto* come visibile.
- Con questa retroflessione il visibile diviene invisibile: non nel senso che ora non lo si vede più. Anzi: solo ora si vede "il visibile" come visibile, poiché solo ora *si sa* che *c'è* "il visibile", che il visibile è "visibile".
- **È questo sapere del visibile che è invisibile.**
- Il sapere della parola produce "il visibile" (ciò che il senso comune identifica con gli "individui", con i fatti individuali ritenuti "concreti").
- Ma il sapere della parola rimbalza con i suoi significati (ciò che è propriamente detto e saputo) nell'"invisibile": l'invisibilità del concetto e delle idee.
- Attraverso queste frasi noi stiamo mettendo in mostra **la soglia della operazione platonica**, ne sveliamo il retroscena (che Platone "mitizza" nel mondo iperuranico delle idee).
- Tramite il riferimento alla dinamica delle pratiche, ai loro stacchi e alle loro retroflessioni, noi mettiamo in scena il retroscena della scena della metafisica, cioè l'instaurazione della visione filosofica da parte di Platone.
- Naturalmente non dobbiamo trascurare la domanda: ma qual è poi il nostro retroscena? Quale "politica" della parola e della verità lo muove?
- Stiamo dunque dicendo che il sapere del visibile è invisibile, **è l'invisibile del visibile "saputo".**
- Questo non è altro che l'invisibile stesso delle parole, della parola che ha detto: "il visibile".
- Lo stesso è da ripetersi per la parola che dice l'udibile (cioè l'inaudito), il tangibile (cioè l'intatto) ecc. Si ricordi Hegel: il concetto non si afferra con le mani.

La B) intende dire questo: la visibilità di ciò che si dice visibile è ineffabile.

- **Non posso dire ciò che vedo, come non posso vedere ciò che dico.**
- Posso sempre tradurre tutto il visibile nella parola, mostrandolo appunto come "il visibile" nel suo essere saputo come tale (saputo nella parola).
- Proprio perciò la parola è incongrua con l'*incanto* che caratterizza l'incontro col visibile, il suo *evento*.
- **E in questo senso, cioè proprio *in quanto detto*, tradotto nel dire, il visibile è ineffabile.**
- Prima di esser detto non è né fabile né ineffabile (non è così che il bambino "infante" incontra il mondo visibile); e non è nemmeno "il visibile", quel visibile di cui appunto si dice.
- COROLLARIO: perciò è così emozionante che ora *ti vedo*: una emozione impossibile a dirsi. Ma è anche indispensabile che ti senta dire: "Com'è emozionante che ora ti vedo!". Non mi basta il vederlo agìto in te (nei tuoi atti e sguardi emozionati), non basta vederlo perché sia anche "saputo". Gli amanti non si saziano di guardarsi *e* di dirselo.

A questo punto possiamo dire:

VISIBILE e DICIBILE sono orlati dall'opposto *complementare*.

- L'ineffabile orla il visibile; l'invisibile orla il dicibile.
- Quindi visibile e invisibile, dicibile e ineffabile non stanno sullo stesso piano, ma si distinguono attraverso i loro complementari: il visibile attraverso l'ineffabile, il dicibile attraverso l'invisibile.
- È la dicibilità del visibile che genera l'invisibile; è la visibilità dell'ineffabile che genera il dicibile.
- Il senso comune invece equivoca: **crede che ci siano "cose" invisibili e "cose" indicibili** (per es. gli angeli o l'intelligenza divina). Ma l'invisibile del visibile è la voce che lo fa emergere e che lo genera, per la sua differenza retroflessa, e così via.
- Il senso comune è "platonico", oppure, più in generale, è tratto in inganno dalla funzione "oggettivante" della parola (se dico "invisibile", ci deve essere una cosa corrispondente che *è*, ma è *invisibile*).

- Platone vi aggiunge il "consolidamento ontologico" delle idee, reso possibile, in ultima analisi, dalla messa in scena silenziosamente operata dalla pratica della scrittura alfabetica.
- È questo passo che consente **la nascita della teoria** (di una umanità della teoria, diceva Husserl, pensando appunto ai greci, a Euclide, Platone e Aristotele). Che consente cioè la distinzione (a noi nota) tra visione (*theoria*, *theorein*) sensibile (che vede e non intende) e visione intelligibile o ultrasensibile (che intende e non vede).
- Questa partizione è *in sé* corretta, in quanto inaugura appunto il sapere "teorico". Intendere non è propriamente "vedere", ma "far vedere", cioè "sapere", *ciò* che si vede (sapere *cosa* si vede).
- Ciò che Platone però non vede, non può vedere (in quanto il suo è il gesto inaugurale della "teoria", della "filosofia", ed egli è preso dalla sua "passione"; Heidegger direbbe: è l'impensato del suo stesso atto di pensiero), è il *chasma* costituito dalla complementarietà della parola/scrittura, complementarietà posta in opera dall'evento della soglia della pratica alfabetica. La "non visione" di Platone genera poi la cecità dei suoi posteri.

La visione intelligibile, ultrasensibile, non è poi altro che il **concetto**, che è fondamento dell'*episteme*: del sapere filosofico-scientifico.
- La messa in scena del concetto viene dunque da una operazione "politica" e si tradurrà infine nella politica "teologica", come vedremo e come il mito di Er finirà per illustrare.
COROLLARIO: l'età moderna, fondando il suo sapere sulla scrittura matematica, dà luogo invece a una politica "laica". E oggi cosa dobbiamo dire? L'ultrasensibile *quantum* di energia (o *bit* di informazione) fonda forse la politica della globalizzazione economico-finanziaria? Cioè fonda il "teatro", la messa in scena dei due invisibili ultrasensibili della globalizzazione e dell'economia finanziaria? Essi si traducono allora in una "realtà rappresentata": l'astratto, diceva Marx, diventa concreto e agisce come se da sempre lo fosse, essendovi infatti i soggetti, nel loro operare, immaginare e dire, *soggetti*.

Ora, l'espressione 'visione intelligibile' o 'visione ultrasensibile' è un palese controsenso: vedere che non è un vedere e che non vede alcunché (espressione "non letterale", metaforica, traslata ecc.).
Ma limitarsi a ciò è sbagliato. (È solo indice di un problema impensato.)
- Si tratta anzitutto di comprendere il gioco della complementarietà sopra illustrato, e quindi **quella soglia che istituisce la pratica filosofica (il filosofo).**
- Qui la messa in scena di un apparente paradosso ha nel retroscena dell'intreccio delle sue pratiche il proprio scioglimento di senso e insieme la ragione della sua efficacia e del suo successo.

Inoltre: nessuna espressione è "letterale", non ci sono espressioni letterali distinguibili da quelle metaforiche (come ingenuamente crede tutta la metaforologia contemporanea, da Eco alla Hesse ecc.; cfr. su ciò Anna Cazzullo, *La verità della parola. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei*, Jaca Book, Milano 1987).
- **Dire è trasporre (*metapherein*), tradurre nel significato "logico" implicito nella voce (e reso esplicito dall'alfabeto).** (Cfr. le tesi sul linguaggio sostenute dal giovane Nietzsche nelle lezioni di Basilea.)
- Il senso comune immagina altrimenti. Se uno dice all'amata "Cuore mio", il cuore di cui parla non è quello del cardiologo e perciò è il dire di un cuore "metaforico" e non letterale. E così "la febbre della passione" non si misura col termometro (perciò è una febbre non letterale, ma metaforica). Letterale sarebbe dunque solo la *prima intentio* (come dicevano i medievali), cioè quella espressione che si riferisce direttamente a un oggetto, per lo più ostensibile (il cuore che si può mostrare a dito sul tavolo dell'anatomista ecc.).
- Questo modo di pensare ha la sua verità e la sua evidenza a *livello di pratiche di parola già molto "alte" e "specializzate", con i loro campi di oggetti differenziati.*
- Ma non ha senso alcuno se è retroflesso a significare **la soglia della parola, il suo evento**. Allora esso dà luogo a ingenuità empiriche, prive di ogni consapevolezza filosofica (è quel "filosofare" in base

alle evidenze del senso comune che pure è così diffuso: ma il senso comune non viene dal cielo e le sue evidenze sono appunto quel "divenuto" proprio sul quale la filosofia non ha smesso e non smette di interrogarsi).

La soglia della parola, e poi il suo intero universo di senso, **non ha fuori di sé "cose", bensì pratiche ancora "anonime"** (che siano "anonime" è poi ancora la parola che lo dice, retroflettendo su quelle pratiche il suo "nominare").

- Pertanto: **l'espressione 'visione sensibile' non è più letterale di 'visione intelligibile'**. Lo è solo in modo relativo, per es. in quanto si riferisca a pratiche di tipo percettivo (in tale contesto, per es. l'espressione 'Ora vedo la possibilità di un futuro più felice' non allude a un vedere percettivo con gli occhi, e così via).
- **Ma che la visione degli occhi sia in sé letterale in quanto ha referenti sensibili e ostensibili è unicamente l'effetto della visione intellettiva retroflessa** (questa poi non è altro che la grande scoperta di Platone e della filosofia).
- **La visione ha oggetti in quanto vede concettualmente (sa "cosa" vede, sa "dire" ciò che vede).** Altrimenti è cieca, dice Platone. Ma Platone è a sua volta cieco al fatto che non è uno speciale "vedere dell'anima" che rende vedenti gli occhi (i quali vedono così come vedono e non sono affatto "ciechi" se manca loro la parola e il concetto), bensì è quella *pratica del logos*, allevata dalla scrittura alfabetica, quella pratica che genera nel soggetto l'esperienza del vedere concettuale e che Platone stesso *mette in scena* (per far vedere tutto ciò!).
- Ora che abbiamo reso visibile (portandolo sulla scena) l'intreccio (dapprima enigmatico) tra vedere e dire (sapere), tutto ci diventa chiaro, poiché ci si mostra in piena luce la genealogia della filosofia e del filosofo.

COROLLARIO: il filosofo tende a escludere il tatto, il fiuto, il gusto (rivalutato da Nietzsche per la "sapienza" presocratica) dal sapere concettuale. E qui si può leggere una differenza importante della filosofia rispetto alla "estesiologia" dell'arte, i cui segni sono più ampiamente manifestativi, sebbene in vario modo soggiogati a loro volta dal concetto. Argomento che esigerebbe riflessioni approfondite.

Abbiamo così davanti agli occhi la "messa in scena" del filosofo (riassumibile nel gesto di Platone svolto nei libri centrali della *Rep.*), e così pure abbiamo davanti agli occhi la messa a nudo del *chasma* di quel gesto (in sostanza il *chasma* della parola concettuale).
- Resta da mostrarne le conseguenze per la politica, cioè il confluire di queste conseguenze nell'ultimo *chasma* (il mito di Er).
- Ma prima di far ciò, è opportuno soffermarsi su quel "gioco" della messa in scena e del suo retroscena che qui dall'inizio e di continuo frequentiamo e che nominiamo con la metafora (!) del "teatro".

Scena quarta:
Il teatro e la scrittura.

Premessa: abbiamo definito segno vero e proprio la scrittura, in quanto concreta *replica* del mondo (un "pezzo di mondo" significa il mondo o altre "cose" del mondo): mondo raddoppiato o mondo che raddoppia il mondo.

Il teatro è allora eminentemente un segno o *il* segno (microcosmo): replica del mondo che esso "rappresenta" (mette in scena).

In questo senso il teatro è la *scrittura originaria*.

Il teatro fa vedere il mondo nel raddoppio della sua messa in scena o "rappresentazione" (la rappresentazione è poi un tema filosofico, "metafisico", per eccellenza - chi intese questo nesso fra teatro e metafisica è Antonin Artaud).
- Non bisogna però fraintenderne il "luogo", che non è originariamente ed essenzialmente quello della sua, molto successiva, "estetizzazione" e "letterarizzazione" (luogo preso a sua volta nella scrittura delle scene, del testo ecc.; cfr. anche qui Artaud, *Il teatro e il suo doppio*).
- Il luogo della rappresentazione originaria non è la *skené*, la scena, **ma è la soglia della complementarietà *fra* attore e spettatore.**
- Questo "frammezzo" è poi manifestato anticamente nell'"orchestra", ove agisce, danzando e cantando, il coro: esso è rivolto alla scena e sta in mezzo fra gli spettatori e l'azione drammatica, partecipando di entrambi.
- Il coro cioè incarna la visione drammatica originaria e la sua forza trasformatrice (i coreuti sono simbolicamente mezzi uomini e mezzi capri). Per tutto ciò cfr. Friedrich Schiller e soprattutto Nietzsche, *L'origine della tragedia dallo spirito della musica.*
- In questo luogo del "frammezzo" si instaura la **complicità** fra attore e spettatore. In tale complicità ha luogo l'*eros* o il *desiderio tragico*. C'è anche qui, e anzi soprattutto qui, un desiderio alla base: perché lo

fanno, potremmo chiederci? Che senso ha tale "finzione" - per la vita aggiungerebbe Nietzsche? E si potrebbe, del resto, *non* farlo?
- E naturalmente anche il problema filosofico della rappresentazione deve tener conto a sua volta di una originaria complementarietà e, per es., non opporre mai astrattamente un soggetto e un oggetto già costituiti: essi si concostituiscono, come attore e spettatore (a suo modo la rappresentazione filosofica è una replica di questa prima cellula, come emblematicamente mostra appunto il "teatro" di Platone).

Il teatro è dunque un luogo del mondo che fa vedere il mondo: **al vedere *nel* mondo aggiunge il vedere *il* mondo.**
- Il mondo fatto vedere non è naturalmente qualcosa di presupposto e di già esistente in sé. Il mondo non è una "cosa", comunque intesa. Il mondo è un raddoppio originario di evento e significato, o come evento e significato (dell'evento); ovvero, il mondo è sempre l'evento di un mondo *in figura* (per es. di visibile, di dicibile ecc.).
- Quindi, come ogni "raddoppio" originario, il mondo messo in scena, raffigurato, rappresentato dal teatro, non ha l'*originale* prima di sé, ma è un evento di soglia (accadere del mondo nella figura "rappresentativa" del teatro).
- Questo vedere il mondo rappresentato è a sua volta un vedere *nel* mondo, un "fatto" del mondo.
- In questo senso la rappresentazione teatrale è fatta di "repliche": essa è sempre una replica. Ogni sera il teatro inaugura se stesso, è alla "prima": prima volta di molte volte. **Messa in scena di un evento che è nel contempo evento della messa in scena. Intreccio inscindibile di evento e significato.**

Il teatro (come segno effettivo e reale) esibisce il mondo nel suo corpo. Ma qual è il corpo del teatro? (Cioè il suo "supporto" di "scrittura", potremmo anche dire).
- In quanto scrittura originaria, il corpo del teatro è appunto IL CORPO: corpo in azione significativa.
- Esso è perciò continuazione di un atto "naturale" (come diremmo con le nostre categorie intellettualistiche). Per es. mostrare il pugno

per raffigurare l'ira che muove l'agente; oppure aprire la mano per raffigurare una carezza come desiderio e intento dell'agente.
- Quindi il teatro incarna anzitutto quella "conversazione di gesti" (diceva Mead) che ha in sé la interiorizzazione della risposta, sia vissuta in forma diretta (se mostro il pugno, l'altro presumibilmente si ritrae ecc.), sia in forma riflessa tramite il linguaggio (sono consapevole, mostrando il pugno, di esprimere la mia ira).
- Tutto ciò ha in sé la possibilità della "finta" (fingo di aggredire per far scappare l'altro, ma non intendo veramente aggredire e simili): nuova soglia di apparizione del doppio (ne studiammo vari aspetti nel corso sull'origine del significato).

Come si vede, già la rappresentazione in presa diretta implica un "doppio": ogni gesto, esibendosi, esibisce anche il vuoto della *distanza* e della *mancanza* (perciò ogni gesto è a suo modo "erotico", come è lampante negli animali e nei bambini piccoli; l'adulto ne rimuove "intellettualisticamente" il senso originario). Ogni gesto si dirige così al *riempimento* e al *compimento*.
- In tal modo il gesto (che è poi sempre interno a una pratica di vita definita) evoca e chiama la **complementare complicità rispondente e comprendente del mondo**.
- È qui che si radica il "bisogno economico della vita" (il corrispondere del mondo nelle sue parti alla "invocazione" del gesto: i capezzoli della gatta per i gattini, il sorriso e la voce della mamma per l'infante, l'aria e l'acqua del mondo per pesci e uccelli e così via). Bisogna economico che è iscritto nel *desiderio* del gesto.
- Si noti: Platone, traducendo tale bisogno "socialmente", cioè in senso economico stretto o in senso socioeconomico, ne rimuove il carattere perturbante della complementarietà del desiderio e la sua costitutiva natura "pericolante". Il "politico" si instaura per rimozione dell'eros, sia nella prima città disegnata da Socrate, città "naturale" (invero quanto mai, invece, "innaturale", cioè irreale), sia nella città opulenta e però "virtuosa" (grazie alla paideia filosofica dei suoi custodi).

Ciò che accade col gesto è sempre rappresentazione dell'orginario sdoppiato:
pro-(*posta*)/ris-(*posta*).
- Qui si potrebbe vedere l'origine prima del "ritmo": arsi/tesi, solve/coagula ecc. Donde l'originarietà del ritmo del respiro come osmosi primaria del mondo in se stesso. (Cfr. le tecniche di meditazione zen sul respiro.)
- L'accadere, cioè, è sempre **complementare**: **proposta** di mondo che prefigura il mondo, che lo rappresenta in figura di **risposta**.
- Il mondo, cioè, accade come doppio (proposta/risposta), come dicemmo.

L'originario è sempre sdoppiato: evento del doppio, evento della raffigurazione (questo e non altro è l'"originario": origine e condizione dell'origine, dicemmo l'anno passato).
- Quindi la figura del *symbolon*, utilizzata in altri corsi (figura del frammento che ha "nulla" fuori di sé), va corretta. Ogni frammento è un complementare che prefigura in sé il complementare corrispondente (un altro frammento di mondo corrispondente: s'intende che le due figure non preesistono in sé, ma accadono nella loro reciprocità).
- Non c'è il nulla o il vuoto al di fuori del *symbolon*. L'unico nulla o vuoto che c'è è l'evento in quanto evento della fessura che contiene e che separa le due parti "simboliche" corrispondenti e complementari.
- Ne deriva che il mondo è tutto pieno (come diceva Parmenide): non c'è vuoto nel mondo (piuttosto il vuoto è il mondo, preso nel senso del suo evento).

Il mondo cor-rispondente (nelle sue "occasioni": cfr. il corso *L'analogia della parola. Filosofia e metafisica*) "rimbalza" sul gesto proponente e lo modifica con la sua risposta.
- Essa viene interiorizzata e dà luogo a una nuova ri-proposizione del "doppio" (il bambino strilla perché ha fame; ma poi, una volta accudito e interiorizzato il gesto di soccorso rispondente al grido, strilla per essere preso in braccio), e così via.

- Sino alla interiorizzazione della proposta/risposta vocale (cioè l'assimilazione degli abiti di parola) che genera via via lo svincolamento del gesto in situazione verso l'"ultrasensibile" del "sapere cosa", iscritto sul precedente supporto del "sapere come" (l'infante sa *come* si strilla per essere presi in braccio, ma ancora non sa *che cosa* vuole e cosa fa).
- **Soglia *critica* che traduce la "finzione" in possibilità della "menzogna" (nuova soglia della verità: dire il vero/dire il falso).** (Soglia ignota all'animale e all'infante e poi mal maneggiata dal bambino piccolo e dalle anime semplici e schiette).
- Si noti: la parola esige, per sua natura, una *complicità* perché si possa corrispondere alla sua menzogna costitutiva - menzogna resa socialmente "canonica", lecita e condivisa, diceva Nietzsche. Noi diciamo: "Passami il sale, per favore", ma "IL SALE", questa idea platonica o concetto, non te lo potrò passare mai (non si prende con le mani).
- In questo senso la parola ha un oggetto corrispondente solo in quanto esso è quel "designato" che si fa finta che esista per corrispondersi nel dialogo (compreso il dialogo interiore con se stessi). C'è una "intesa fraintendente costitutiva" nel linguaggio che si potrebbe ricondurre, tra l'altro, al desiderio di complementarietà nell'azione.

Questa serie di considerazioni "genealogiche" ci consente ora di comprendere meglio la natura del teatro e della sua peculiare "rappresentazione". Per es. comprendiamo, per differenza, la "menzogna" del teatro.
- Essa non consiste nel dire o nel non dire la verità: **il teatro ha in sé una finzione più originaria di questa soglia successiva.**
- Come economia della vita rappresentata in atto, il teatro mostra il *dramma* della corrispondenza, che è sempre anche *non-corrispondenza* (non solo non accade la risposta al gesto, non accade il "riempimento", direbbe Husserl, ma anche quando accade, permane una differenza e una fessura, per cui il compimento è sempre par-

ziale, provvisorio, precario, eccentrico rispetto al desiderio espresso dal gesto, "estraneo" al suo "luogo").
- Quindi, non identificazione, riempimento parziale o addirittura negato: caduta della istanza del desiderio nel vuoto che è costitutivo della distanza del gesto.
- **E così il teatro mima, replica il DOPPIO originario, il suo desiderio di complicità.**
- Nota bene: desiderio *e* complicità, dove il desiderio *è* complicità.

Perciò ora comprendiamo meglio che il corpo del teatro (il suo supporto) *è interamente iscritto nel corpo dell'attore.*
- È a partire dalla sua "figurazione" (dal "figurarsi" o "atteggiarsi" del corpo) che si apre una "scena", un *luogo di rappresentazione,* una "situazione" spazio-temporale che *supponit pro,* cioè in cui la vicenda del mondo è "rappresentata".
- Il teatro, lo spazio di visione, lo *spectaculum,* il luogo di rappresentazione: tutto ciò *promana* originariamente dall'attore.
- Però non solo dall'attore, ma anche e insieme dalla *complicità* dello spettatore. È nel desiderio complice e rispecchiato della rappresentazione che il teatro *accade.*
- La scena promana dunque dal gesto dell'attore, creando lo "spazio sacro" del teatro (perché "sacro" lo vedremo tra un istante).

La "verità" del teatro consiste dunque nella rappresentazione del Doppio, sicché il teatro potrebbe definirsi **Doppio del Doppio**.
- In quanto *rappresentazione* del Doppio, la complementarietà e complicità cui mira il teatro non è di natura *fruitiva,* ma appunto *contemplativa* ("teoretica"): richiesta di un *ethos,* di un comportamento contemplativo (non chiede talora anche la parola qualcosa del genere? essa consente di "dire" senza "fare"). Per es. l'attore suscita un coinvolgimento "erotico", ma non per questo un esercizio sessuale attivo. (Si ricordi l'interpretazione di Giorgio Colli del rito dionisiaco come rito volto a una trasformazione "sapienziale": cfr. *La sapienza greca,* Adelphi).

- Ogni rappresentazione è doppia; ma il teatro è rappresentazione del Doppio della rappresentazione (rappresentazione del "dramma" della corrispondenza/non corrispondenza, cioè del carattere "tragico" della vita - il tragico implica naturalmente, per differenza riflessa, anche il comico). Il teatro rappresenta il Doppio originario essendo esso stesso doppio: pro-posta e desiderio di ris-posta, complicità e complementarietà attore/spettatore, eros raffigurato nella sua costitutiva non-chiusura.

Per questi suoi tratti (qui molto succintamente analizzati) **il teatro mostra di essere una forma sapienziale, originariamente affine al rito sacro** (in larga misura esso è anzi il medesimo: evocazione del Dio e apprendimento della sua "verità", *alétheia,* nonché della sua "parola rivelante").
- Già notammo che Platone inventa il suo teatro filosofico desumendone a suo modo la forma dal testo "drammatico" della tragedia, che ne è il presupposto stilistico.
- Così la filosofia ha il suo antecedente nella tragedia (in Dioniso), ma non è la tragedia (la filosofia si pone sotto il segno, peraltro per certi versi complementare, di Apollo). Grandezza della intuizione di Nietzsche, che vide Socrate come colui che "uccide" e rimuove lo spirito tragico.
- A sua volta la tragedia (e la poesia) non è filosofia (assimilare Eschilo, Sofocle - o Leopardi - alla filosofia è oggi un gioco culturale di moda, ma la sua rilevanza filosofica è appunto nulla; genera chiacchiere infinite, spesso in teste superficiali quanto loquaci, ma nessun pensare filosofico-genealogico, nessuna comprensione dei suoi effettivi problemi).

Quindi possiamo provvisoriamente concludere che il teatro ("scrittura originaria" del corpo) è la più antica forma del *sapere*.
- Esso è in opera da quando l'uomo (l'umanità) ha usato il proprio corpo per raffigurare la vita (il desiderio), rappresentandola simultaneamente a se stesso e all'altro uomo (o donna), assimilati nella complementarietà di una complice "*theoria*".

Scena quinta:
Il *chasma* di Er.

Indichiamo molto succintamente alcune tappe di avvicinamento.

- **Libro VII:** il mito della caverna e l'educazione del filosofo (che deve essere *costretto* a governare). Il fine dell'educazione è: operare una conversione dello sguardo verso l'idea del Bene e i piaceri razionali della conoscenza.

Culmine di tale educazione è la *dialettica*, da apprendere dopo i 30 anni per 5 anni. Poi dai 35 ai 50 si sperimenta un tirocinio politico attivo. A 50 anni i migliori divengono governanti.

- **Libro VIII:** Le 4 forme di governo e i corrispondenti tipi umani (timocratico, oligarchico, democratico e tirannico).

Il timocratico nasce dalla degenerazione dello stato perfetto (quando i governanti sbagliano nel determinare il misterioso "numero nuziale" che regola le nascite).

- **Libro IX:** L'uomo tirannico. La sua infelicità di contro al filosofo che preferisce i piaceri della parte razionale dell'anima.

L'anima dell'uomo comprende tre parti: un mostro policefalo, un leone, un uomo. Vizio e ingiustizia rendono l'uomo schiavo del mostro policefalo che è in lui. Il saggio realizza in se stesso la città ideale, armonizzando gerarchicamente le tre parti dell'anima.

Come si vede, la virtù politica comprende in sé antropologia, psicologia e filosofia, il cui cuore è la pedagogia dialettica. E così si conferma e si compie la nostra iniziale figura, con la croce dei saperi in circolo (filosofia, politica, economia, antropologia ai vertici e il linguaggio al centro; l'antropologia è insieme psicologia: instaurazione dell'anima nell'uomo; e la filosofia è anche pedagogia).

- La parola filosofica, la sua tipica "retorica" e scrittura, utilizzando "pedagogicamente" la dialettica, genera un nuovo tipo di uomo, dotato di anima razionale (educazione filosofica *contra* educazione poetica).

- Questo nuovo uomo è capace di dominare il *desiderio* e di sublimarlo nei piaceri della conoscenza, il cui culmine consiste nella visione ultrasensibile delle idee (il "godimento concettuale").
- Questa "politica della vita", il cui fine è di rendere l'uomo singolo felice, è insieme il modello o paradigma della virtù politica: la "scrittura" dello stato giusto e felice si conforma alla "scrittura" dell'anima giusta e felice.
- Ma leggendo le cose secondo l'ottica del regista di questa strategia di discorsi (cioè dal punto di vista della operazione che Platone compie) si deve dire che il "bisogno politico" è il movente reale e concreto della nascita del filosofo: **colui che trasforma il bisogno di felicità in "scienza" (*episteme*) della felicità sia per l'uomo singolo sia per la collettività sociale.** La filosofia ha il suo movente e il suo cuore nella politica della vita, interpretata nella scrittura grande (lo stato) per giungere alla scrittura piccola (l'individuo). È nel gioco di rimandi di queste due scritture che emerge la filosofia. Platone mette in scena la prima per pervenire alla seconda, ma il retroscena è che il suo bisogno politico, scrittura grande, gli fa inventare la scrittura piccola della strategia dell'anima e della filosofia. La filosofia è la risposta pedagogico-retorica al bisogno primario della politica, reinventata come scienza e virtù. La nascita della filosofia e del filosofo è insomma il frutto di un'operazione "politica", che a sua volta mette capo alla politica come "scienza politica".

COROLLARIO: da tutto ciò emerge in modo incontestabile che Platone *non* appartiene alla "storia della filosofia" (di cui nella sua città ideale non saprebbe che farsi). Questa visione dossografica delle opinioni cosiddette filosofiche inizia con Aristotele e continua sino a Diogene Laerzio e oltre, per culminare nello storiografismo "scientifico" dell'età moderna e contemporanea. Ciò è ovvio, perché se il gesto di Platone istituisce quel sapere filosofico di cui si fece in seguito dossografia e storiografia, allora quel gesto stesso non può essere ricondotto all'ambito delle sue conseguenze: esso affonda le radici altrove, come abbiamo visto. Ne deriva che le nostre trattazioni storiografiche di Platone e più in generale della filosofia, pur con tutti i loro meriti incontestabili e da non ignorare, sono una pratica

eccentrica, ingannevole o incongrua rispetto alla pratica filosofica vivente e al *desiderio* che la mosse da sempre e che tuttora, quando è davvero tale, la muove. Queste considerazioni sono, tra l'altro, nutrite di "spirito storico" moderno, in base al quale è appunto "oggettivamente vero" che ricondurre Platone alla storia della filosofia è un non senso. Lo strano è che non capiti spesso di sentire uno storico della filosofia avvertire di ciò i suoi studenti. Il fatto è che non si diventa filosofi e non si comprende la filosofia attraverso la pedagogia storiografica, filologica, ermeneutica o semplicemente erudita (sebbene queste pratiche non siano affatto inutili, ma anzi preziose per chi le sappia abitare con genealogica intenzionalità filosofica: ma per far questo bisogna appunto essere filosofi, cioè essere abitati da reali domande e da interessi che coinvolgono la vita intera; i filosofi non sono dei "professionisti"; la "professionalità" e la "didattica", delle quali oggi tanto si parla, sono, ai loro occhi, delle semplici ingenuità - che "didattica" può mai esercitare uno che non sa, che non ha davvero compreso la portata di quello che insegna? Ma ciò non significa affatto un elogio della ignoranza e della improvvisazione: il rigore e la competenza nascono per il filosofo dalla natura delle cose e dei problemi, come diceva Husserl, e non da astratti criteri metodologici, buoni per manuali all'americana del tipo: come si diventa simpatici, come si conquistano gli uomini o le donne e così via).

Libro X: La poesia e l'arte in genere sono in relazione alle parti inferiori dell'anima e perciò vanne bandite dalla città (Platone parla del "disaccordo antico" tra filosofia e poesia e ricorda le beffe degli autori comici contro i filosofi - beffe delle quali fece le spese Socrate). Infine: la virtù è premiata dopo la morte. Il che comporta due passaggi: 1) la dimostrazione della immortalità dell'anima; 2) il racconto di Er, figlio di Armenio, di schiatta panfilia. (Er sembra essere un nome orientale. Clemente Alessandrino vi lesse un riferimento a Zarathustra. L'"orientalismo" dell'Accademia è del resto ricordato anche da Aristotele, cfr. per es. *Peri philosophias*).

Veniamo dunque al racconto di Er.

- Morto in battaglia, il corpo di Er non si decompone e, posto sulla pira per essere bruciato, d'improvviso resuscita. Er allora narra **il giudizio delle anime** del quale è stato testimone.
- Vi è qui la descrizione di un doppio *chasma*, di due voragini nel cielo e nella terra che le anime dei trapassati percorrono circolarmente, secondo una via all'insù e una via all'ingiù.
- I giudici valutano le azioni in vita. Gli ingiusti scendono sotto terra nel *chasma* di sinistra, recando sul petto il testo della sentenza; i giusti si avviano in cielo nel *chasma* di destra, recando la sentenza sulla schiena. I primi sconteranno pene dieci volte maggiorate (particolare efferatezza è riservata ai tiranni); i secondi godranno di analoghi premi conformi ai meriti.
- Dopo mille anni le anime si ripresentano. Quelle che hanno scontato la pena si ricongiungono con quelle premiate che scendono dal cielo. Ora esse tutte devono scegliere in sorte una nuova vita, animale o umana (secondo la teoria pitagorica della metempsicosi o metemsomatosi). Hanno di fronte una gran quantità di tipi di vita e il sorteggio stabilisce l'ordine della scelta. Una volta compiuta, la scelta è garantita da un demone (*daimon*), che accompagnerà l'anima nel corso della nuova vita (e in sostanza ne ispirerà le azioni).
- Ananche gira il grande fuso d'oro del destino, aiutata dalle sue figlie o ancelle: Làchesi, che fila il passato, Clotò, che fila il presente, 'Atropo che fila il futuro. Esse cantano accompagnate dal canto delle sirene poste alla sommità degli 8 cerchi disegnati dal fuso (si tratta del doppio tetracordo della scala musicale greca). In questa scena tragica e stupenda fa la sua comparsa l'**anima del mondo** e così pure un abbozzo di cosmologia che verrà ripresa nel *Timeo.*
- Ora che l'anima ha compiuto la sua scelta, essa passa, di filo in filo, da Làchesi, che assegna il *daimon* (è il passato della decisione presa che attende al varco nel futuro), a Clotò, che conferma la scelta con un giro di fuso, ad 'Atropo, che completa la tessitura della trama stabilita dal destino per la vita futura di ogni anima. Allora l'anima passa sotto il trono di Ananche e si volge alla pianura del Lete, dove beve nel fiume Amèlete e perde ogni memoria della sua scelta e della

sua vita passata. A mezzanotte un terremoto e un fulmine risveglia le anime che si erano assopite: esse sono riportate in terra a rinascere nel corpo loro assegnato, filando veloci come stelle cadenti.
- A Er, testimone di tutto ciò, viene impedito di bere l'acqua di Amèlete, perché possa riferire: 1) che chi in vita filosofa rettamente non solo è probabile che sia felice sulla terra, ma che sicuramente piano e piacevole troverà il viaggio di andata e ritorno nell'aldilà; 2) che il destino del tiranno è il più terribile e infelice (così nelle linee generali tutto l'episodio, che gli studenti leggeranno nei particolari direttamente nel testo della *Rep.*).

A questo punto cade il commento di Socrate, già ricordato a suo tempo: se l'anima è immortale e capace di reggere tutti i mali e i beni del destino, "ci atterremo sempre alla via che va in alto" (*tes ano odou aei hexometha*): **ecco l'*anabasi* e il compimento circolare della *Rep.*, a partire dalla *katabasi* iniziata con la discesa di Socrate al Pireo.**

Nel contempo dobbiamo considerare il mito di Er come il compimento della *episteme politike*, cioè della sua *arete*: esso è, per così dire, l'ultimo tassello della risposta a Trasimaco e a Glaucone. Risposta nondimeno problematica, poiché solo appunto un mito salva infine la coerenza e la realizzabilità dello stato ideale. In altre parole: solo attraverso l'"ideologia" dell'aldilà, dei premi e delle pene, la filosofia politica salva "retoricamente" se stessa.
- La politica, cioè, assume l'abito più di un dover essere che non di un essere. Essa pone a base l'"ipotesi", come in Kant, della immortalità dell'anima e della infinita eternità del tempo per garantirsi infine la gratificazione del sommo bene nell'aldilà (secondo i postulati della *Ragion pratica*). Il che dà corpo a una felicità immaginaria come consolazione della permanente infelicità, per nulla immaginaria, delle città, come diceva Platone. (Marx trarrà di qui più di un motivo per definire la religione l'"oppio dei popoli").
- Queste considerazioni preliminari non devono però indurci a una superficiale svalutazione dell'ultimo *chasma* della *Rep.*: esso man-

tiene una grande importanza per la comprensione della struttura e dei destini della filosofia politica occidentale.

Anzitutto va sottolineato che, con questo ultimo passo di Platone, viene in luce che la teologia è il fondamento e il compimento della filosofia (della filosofia e della politica, ma qui sappiamo che le due cose sono una).
- Prende insomma la scena il binomio **morale/scienza**, acutamente denunciato e smascherato da Nietzsche: la morale (il "socratismo") come copertura ideologica del "politico": garanzia e fede nel "progresso", nella "democrazia", nel "socialismo" e nel "cristianesimo" tra loro alleati, per stare alla terminologia nicciana.
- In realtà il "politico" continua ad agire, nel retroscena della scienza retorica, della teologia e della morale, secondo la pura e semplice economia delle forze, del potere e della "ragion di stato" (cfr. in proposito lo Schiller del *Don Carlos*, la leggenda del Grande Inquisitore di Dostoevskij ecc.).
- Se si considerano le cose alla luce di ciò che qui chiamiamo retroscena, si può dire infatti che alla fine Trasimaco e Socrate si trovano sorprendentemente "conciliati": alla violenza individualistica e tirannica di Trasimaco, Socrate sostituisce la tirannide pubblica o di stato.
- Tirannide questa volta "scientifica", come lo è la dialettica rispetto alla retorica dei sofisti. La dialettica porta cioè a compimento la strategia "logica" dei discorsi, in quanto ispiratori del "consenso" politico.
- Questa conclusione è persino ovvia per noi, che abbiamo letto la *Rep.* come un "teatro": Trasimaco, Glaucone ecc. non sono che maschere, personaggi inventati e messi in scena da Platone per fare da contraltare e da sfondo al personaggio di Socrate, cioè alla instaurazione della "dittatura filosofico-razionale" (col che non si vuol contrapporre l'irrazionale alla ragione, ma far notare che *questa* ragione, fondata sulla particolarità della scrittura alfabetica e giustificata infine da ideologie mitiche, **è lei irrazionale**, nonché fonte diretta della superstizione "universalistica" dell'Occidente).
- Che tutto ciò trovi un eloquente compimento manifestativo nel tempo della politica della "globalizzazione economico-informatica"

non va naturalmente imputato alle intenzioni di Platone, ma alle conseguenze secolari, e addirittura millenarie, delle pratiche "razionalizzatrici" che allora si misero in moto nella cultura greca, intrecciandosi nel tempo con innumerevoli altre pratiche e vicende di svariate umanità. Né si tratta di demonizzare "moralisticamente" la cosiddetta globalizzazione: il problema è piuttosto di comprenderla, assegnandola alle sue peculiari pratiche di scrittura dell'ultrasensibile e dell'invisibile.

Questo nesso con l'ultrasensibile spiega altresì perché l'atteggiamento morale e quello scientifico siano nel profondo il medesimo, come aveva intuito Nietzsche: si tratta di quella "volontà di verità" che, mettendo capo all'ultrasensibile dell'anima e della scienza moderna, si rivela piuttosto come "volontà di potenza" (dominazione sulle anime, sulla natura e sul medesimo Dio cristiano di cui Nietzsche denunciava la "morte": l'uomo della "programmazione tecnologica" ne prenderebbe il posto in un cammino infinito di approssimazione alla "verità oggettiva").
- Ciò che caratterizza in generale l'abito della "scienza" è infatti, e al tempo stesso, sia la dominazione "retorica" delle anime, assoggettate a persuasione e consenso (è in sostanza il trionfo di Gorgia contro i filosofi); sia la dominazione tecnica dei corpi, al limite artificialmente manipolati (l'uomo signore della vita e della morte).
- Dalla scienza galileiana (per es. scienza galileiana dei "proietti", scienza della guerra e delle "armi intelligenti", e poi scienza chimica dei corpi naturali ecc.) si perviene alla etologia come scienza universale degli abiti o comportamenti dell'animale umano, tecnologicamente indotti; per culminare nella semiotica come psicopedagogia: scienza della comunicazione come luogo di produzione delle anime (quella "produzione di anime" che per primo tentò appunto di immaginare Platone).
- Il quadro qui delineato è fin troppo sintetico e sbrigativo: esso esigerebbe in realtà molti e molti chiarimenti, giustificazioni e approfondimenti specifici, che il tempo rimastoci e le esigenze più direttamente connesse al senso del nostro itinerario non consentono.

Scena sesta:
La via del ritorno o il retroscena del restroscena.

Abbiamo iniziato citando Aristotele: l'uomo è un animale politico; l'uomo è l'animale che ha il linguaggio. Ne abbiamo tratto ispirazione per definire il senso del nostro cammino come una sorta di "etologia della parola": il potere-desiderio della parola in quanto potere-desiderio "politico". È in particolare su questo punto che ora dobbiamo concentrarci.

Abbiamo letto un passo della *Politica* (I, 1252a-1253a) dichiarandone subito il carattere "ideologico". In particolare abbiamo mostrato come Aristotele si muova interamente all'interno del preteso sapere politico conseguente alla messa in scena platonica del gesto e dell'abito della filosofia. Di questo gesto abbiamo scandagliato genealogicamente la natura (cfr. "il *chasma* del filosofo").
- Aristotele mette in scena una pretesa "genesi" del politico, toccando peraltro temi di fondamentale importanza, degni della loro millenaria influenza e della nostra inesausta ammirazione. In particolare:
- La "politica" concerne esseri che non sono in grado di esistere separati, come il maschio e la femmina (esseri, noi ora diremmo, legati e anzi prima ancora costituiti da complementarietà e complicità).
- Questi esseri sono legati dal *desiderio* della riproduzione: impulso "a lasciare dopo di sé un altro simile a sé" (esigenza di immortalità che ripete nell'umano il divino).

Possiamo notare tra parentesi: qui si radica il "mistero" della riproduzione sessuale come "economia della vita" (cfr. S.Freud, *Al di là del principio di piacere*, saggio che esaminammo nel corso su "Mente e corpo"). Mistero dell'impulso erotico. Peraltro ogni ragionamento in proposito, ogni giudizio, arriva troppo tardi, se è vero che comunque lo presuppone. Infatti la "mente" si alleva entro questo impulso e ne è conseguenza: cfr. il capitolo su Alfred Kallir in

C.Sini, *Idoli della conoscenza*, Cortina; ma cfr. anche, in generale, Schopenhauer).
- Quindi l'*individuum* è già assegnato a questo *dividuum*, a questa originaria separazione complementare tra il maschile e il femminile. Non se ne può parlare "in generale" (cioè secondo lo STACCO universalistico del concetto la cui genealogia mostra una chiara prevalenza "maschile" e "patriarcale") senza aver negato con ciò quella complementarietà col "femminile" che è costitutiva di ogni individuo "sessuato".
- Quanto meno c'è bisogno di tener conto di una "complicità" nella parola con l'altra parte che *agisce* l'impulso.
- Proprio Eva (potremmo esemplificare immaginativamente) offre ad Adamo il pomo del "sapere". Ma cosa *intendeva* con questo gesto? Di fatto gli offriva la "regalità" e il potere: ti farai simile a Dio. Il che ci ricorda, naturalmente, il *chasma* di Gige. In certo modo è ciò che è accaduto. Ma come Adamo deve restituire il dono o corrispondere al gesto? Qual è l'equivalente per noi dell'antico sacrificio che l'uomo dedicava agli Dei, e in particolare alla divinità della Madre Terra, in cambio del potere esercitato sulla natura? Dobbiamo immaginare una futura "riconsacrazione" *sui generis* della *politike arete*? In realtà è opportuno sospendere ogni risposta: la genealogia non deve "inquinarsi" con pronostici e profezie, ma deve tenersi consapevolmente entro l'abito della sua pratica.

- Tornando ad Aristotele. Capo e padrone della comunità famigliare, egli diceva, è chi può prevedere con intelligenza (quella intelligenza che i "barbari" non possiedono, perché non hanno appunto "filosofia"; il che riserva la *politike arete* al popolo greco: tratto originario del futuro occidentalismo e dell'odierno "americanismo").
- Il potere compete dunque all'uomo dotato di *nous* (la donna e lo schiavo "per natura" non ce l'hanno - sebbene non sia detto "perché"): l'uomo ha così il diritto "naturale" di sottomettere, subordinare, la femmina per generare e lo schiavo (o il bue) per produrre i mezzi di sussistenza. In sintesi: **Produzione economica della vita che è insieme riproduzione del desiderio.**

- Per i bisogni non quotidiani si giunge infine a quella comunità di famiglie e di villaggi che affida il potere regale agli anziani o al più anziano (al più "saggio").
- Infine la comunità dei villaggi forma lo stato, il cui fine non è solo quello di rendere possibile la vita, ma di pervenire a una **vita felice**.
- Lo stato dunque esiste "per natura" (e in questo senso per natura l'uomo è animale politico, *politikon zoon*: *Etica nicomachea*, 1169b).
- Chi ne vive fuori non è un uomo. O è un animale o è un dio (carattere intermedio dell'"essenza umana", tema ripreso innumeri volte, per es. da Ficino ecc.).
- Inoltre l'uomo, unico tra gli animali, possiede **la voce (la phone semantike)**: non solo per esprimere gioia e dolore, come fanno gli animali, ma anche ciò che è giovevole e ciò che è nocivo, e perciò il bene e il male, il giusto e l'ingiusto e gli altri valori.
- Coerentemente con ciò i barbari sono detti appunto "barbari", cioè "balbettanti", dotati di voce o loquela imperfetta e incapaci di *logos*. Infatti non hanno familiare il *nous*. E nemmeno, di conseguenza, una *politike arete*, atta a sormontare la regalità "mitica" dei villaggi. I barbari perciò non hanno lo stato.
- Quindi Aristotele sta implicitamente dicendo che il desiderio naturale umano (la vita felice nello stato) ha il suo *telos*, il suo fine e compimento, nella filosofia dei greci. Il che significa che **la *vox significativa rationalis* è la vera soglia e condizione della *politike arete*.** Questa è infatti la tesi di fondo del nostro percorso, il senso della nostra etologia e genealogia della parola (ciò per cui il linguaggio compariva al centro della nostra iniziale croce e circolo dei saperi "politici").
- Se lo stato è il fine, continua Aristotele, allora esso è per natura anteriore alle famiglie e agli individui (li precede "logicamente" in quanto loro meta e scopo finale).
- Infatti il tutto è anteriore alle parti. Se sopprimiamo il tutto (per es. operiamo una dissezione del corpo umano) non restano parti "umane" (una mano, un piede tagliati non sono più parti reali del corpo umano).

- Lo stato è dunque anteriore all'individuo (si vede bene qui l'azione inconsapevole della "retroflessione tautologica": se per individuo si intende ciò che si forma internamente allo stato, cioè a partire dalla instaurazione della sua soglia "pedagogica" e "logica", allora ovviamente non c'è, fuori e prima dello stato, un individuo che gli preesista).
- Per natura è dunque in tutti l'impulso verso la comunità statale, di cui è elemento costitutivo la giustizia (*dikaiosyne*) e principio ordinatore il diritto (*dike*). (Cioè: tutti "per natura" sono *potenzialmente* filosofi e greci, cioè sono *potenzialmente* uomini: si tratta di farveli pervenire "politicamente". Cioè: con le buone o con le cattive - ma per il loro bene - vanno "ridotti alla ragione". Questa è poi la sostanza "universalistica" della "politica del concetto". Non bisogna dimenticare che Cartesio e Kant, queste grandi e nobili figure della nostra tradizione - per non dire di altri, pensano ancora così: la ragione, diceva Cartesio, "voglio credere che sia uguale in tutti gli uomini" e Kant parlava della ragione *ueberhaupt*. È significativo che la stessa tesi si trovi sostenuta nell'ultima recente Enciclica della Chiesa: gli uomini sono "per natura" filosofi - e quindi potenzialmente cristiani e cattolici, se solo imparano a ragionare come si deve e cioè come insegnano i dottori scolastici, seguaci di Aristotele: "tutto si tiene", dice una espressione colloquiale francese).
- Fuori della *politike arete* l'uomo, la migliore delle creature viventi, diviene la peggiore di tutte. Infatti l'ingiustizia provvista di armi è sommamente pericolosa (non si finirebbe mai di ammirare la grandezza di Aristotele, che rifulge anche e proprio là dove non ci si trova in accordo con lui).

Cerchiamo di comprendere bene i retroscena della messa in scena di questa soglia dedicata da Aristotele alla genesi dello stato.
- La soglia "teoretica" (che mette in scena la *politike arete* e che è caratterizzata, come sappiamo, dal nesso tra visibile e dicibile, invisibile e ineffabile: la soglia del *logos* epistemico) opera necessariamente la sua retroflessione, facendo apparire all'indietro i seguenti "oggetti": la natura, l'animale, il barbaro, la donna, il bisogno e il desiderio "naturali", gli antecedenti "storici" dello stato.

- In posizione intermedia sta il sofista: partecipe del *logos*, ma incapace di usarlo in maniera corretta e secondo il fine autentico e autonomo (autonormativo) della *politike arete*.
- Nel contempo la soglia illumina un cammino in avanti che si può descrivere così: la ricerca filosofica delle cause e dei principi primi e quindi del fine ultimo di ogni cosa che è, ricerca dapprima incerta e aporetica; l'Accademia di Platone, ove si afferma la ricerca dialettica della verità e dove rifulge infine l'idea del Bene (ciclicamente ritornante dopo la sua precedente intuizione in Zarathustra), cioè l'idea del fine ultimo della vita del tutto; la nascita della "scienza" nel Liceo di Aristotele e la scoperta della logica (della scienza dei discorsi o metodo della verità) e delle discipline teoretiche, finalmente ricondotte a un fondamento epistematico; e poi la scoperta delle discipline pratiche (come appunto l'etica e la politica) e delle discipline poietiche (dove sono tra l'altro fissati i principi della retorica ed è sbarrato il passo a ogni utilizzazione eristica, cioè sofistica, del *logos* ; anche la parola poetica trova qui la sua "normalizzazione"); quindi la configurazione finale del cosmo e del divino, inteso come "pensiero di pensiero" (puro pensiero "teoretico").
- Se continuiamo questa linea progressiva incontriamo la soglia della teologia medievale (fondata sulla metafisica teologica di Aristotele) e infine la soglia della scienza moderna.
- Questa è in sostanza la grande soglia complessiva della **voce teoretica**, che, pur con tutte le sue profonde trasformazioni, giunge sino a noi, soggiogandoci col "teatro" delle sue retroflessioni e restando il centro propulsivo nascosto della scienza politica.
- Stiamo pertanto dicendo che anche dove lo sviluppo del pensiero successivo abbandona Aristotele o si pone addirittura in opposizione a lui, nondimeno tale sviluppo non è in grado di vedere chiaramente la sua dipendenza da quelle opzioni aristoteliche (e ancor prima platoniche) che ne governano i destini. Resta intatto il nucleo "teoretico" di tutta la vicenda, con i suoi costitutivi "paradossi" sensibili e soprasensibili (visibile/dicibile, invisibile/ineffabile ecc.).

Tornando ora a Platone, ricordiamo ancora una volta che la messa in scena del suo retroscena ha guidato la nostra lettura della *Rep.*: *cammino segnato dalle sue quattro voragini.*

In sostanza, la messa in scena della *Rep.* è un processo (governato dal *logos* dialettico) di **iniziazione**: morte e rinascita (discesa e ritorno), la cui scena centrale è *il mito della caverna.*

- Morire alle ombre per guadagnare la luce della rivelazione (questa poi, abbiamo visto, è in certo modo la verità stessa del teatro, in quanto doppio del doppio).
- Che la filosofia sia in sostanza una pratica di iniziazione (che sormonta persino l'*ousia* e perciò anche il *logos* definitorio) è del resto la tesi che Platone sostiene, com'è noto, nella *Lettera VII.*

Si pongono allora due domande, che rimandiamo alla prossima scena, settima e penultima.

Scena settima:
La parola e la morte.

Prima domanda: perché è necessario per l'uomo scendere nel *chasma*? E di quale *chasma*, di quale abisso, di quale "profondo" propriamente si tratta?
- E ancora: cos'è questa *istanza di sapere* che nell'animale non ha "voce"? (Sicché, proprio per retroflessione di questa istanza di sapere l'uomo discrimina e "vede" l'animale come *animale*, e si discrimina da lui).
- Questo "sapere", abbiamo visto, è a *fondamento* del politico, lo "fonda" e lo instaura. Instaurazione "pedagogica" del sapere e della "virtù politica" che ne deriva e che si esplicita nelle due direzioni del rito e della persuasione.
- Il rito: la rituale penetrazione nel *chasma* della regina, la sua "sottomissione" da parte di Gige, e il conseguente sacrificio rituale della uccisione del vecchio re (il quale ha presumibilmente affrontato il medesimo *chasma* di eros e di morte per divenire re).
- La persuasione: l'ufficio della parola in quanto essa è "legittimatrice" della violenza, traducendola in violenza "politica", cioè in "sottomissione" accettata e condivisa (la parola di Trasimaco, oppure quella di Socrate, che a sua volta rende legittima e persuasiva la violenza dello stato cui i cittadini sono "sottomessi").
- Qui siamo sulla soglia della *fondazione* del potere politico, quindi ai due orli della violenza che da "selvaggia" diviene appunto "politica" (con i rispettivi desideri sui quali stiamo domandando; va da sé che "selvaggia" diviene la violenza per retroflessione di quella "politica" una volta instaurata).
- Si badi: la conclusione, spesso avanzata, che quindi ci sia comunque una violenza alla base della istituzione del potere ha una appariscente evidenza: è necessario l'esercizio di una forza, di una violenza, perché qualcuno possa arrogarsi il diritto di parlare "in nome della legge" e cioè stabilirla; e violenta è anche la pretesa di parlarne "in nome della verità", stabilendo i modi legittimi di questa parola,

cioè la "giustizia" della parola come fondamento della giustizia politica. Tutto ciò è evidente, ma è anche *superficiale*.
- La tesi dice: poiché non c'è ancora l'istituzione politica (questa è la soglia della quale stiamo ragionando), e quindi non c'è ancora un esercizio legittimo e regolamentato della violenza, allora l'atto che fonda l'istituzione politica e la sua violenza legittima non può che essere illegittimo, violenza illegittima. Così infatti ragiona Trasimaco. Ma perché "illegittima"? E perché "violenza"? Non è evidente che queste nozioni sono delle pure retroflessioni? Ora che abbiamo istituito la visibilità/dicibilità del "legittimo" e del "violento", interpretiamo all'indietro, non vedendo altro che violenza illegittima *per una sorta di differenza interna*.
- Ma quanto precede non è né legittimo né illegittimo, né violento né non violento. Vi sono piuttosto costituzioni di senso prese nella dinamica della loro complementarietà costitutiva. C'è per esempio la complementarietà dell'atto sessuale e del suo complice desiderio; c'è la complementarietà della parola condivisa con le sue complicità.
- La fondazione è "simbolica", nel senso del *symbolon*: il frammento spezzato che rimanda, per la sua costitutiva figura, all'altro frammento, col quale dà vita a un'unità comune. La "fondazione", cioè, è eminentemente simbolico-comunitaria, cioè rituale. È per esempio l'amplesso "mitico" col Dio o la Dea: controfigure dell'uomo e della donna paradigmatici, cioè nominati e identificati, "individuati" nel significato ultrasensibile del nome.
- Ora: quale "verità" dell'esperienza è attinta nell'esercizio di questa presumibile voragine dell'origine? Ecco la prima domanda.

Seconda domanda: Istanza di sapere e verità chiamano in causa la parola: il centro della croce circolare dei saperi cui ci riferimmo all'inizio; cioè lo scambio economico-politico come conseguenza dell'originario scambio linguistico, come aveva intuito Smith.
- Scrive infatti Adam Smith (capitolo II, libro I della *Ricchezza delle nazioni*): "La divisione del lavoro da cui derivano tanti vantaggi, non è originariamente effetto di una saggezza umana, che preveda e persegua quella prosperità generale cui dà origine. È la conseguenza ne-

cessaria, benché lenta e graduale, di una certa tedenza della natura umana, la quale non ha di mira quella vasta utilità: la tendenza a trafficare, a barattare e a scambiare una cosa con un'altra. Se questa tendenza sia uno di quei principi originari, che non si possono ascrivere ad altre cause, o se invece, come sembra più probabile, sia la conseguenza necessaria della facoltà della ragione e della parola, non rientra nel nostro argomento presente di indagare. Essa è comune a tutti gli uomini, e non si trova presso alcuna altra razza di animali, che pare non conoscano né questa, né altra specie di convenzioni".

- Si tratta dunque di quella "virtù" della parola che, con la sua istanza di riconoscimento all'interno dello "scambio ineguale" del desiderio, in più sensi abbiamo visto coincidere con l'instaurazione della soglia della "virtù politica" (carattere politico della "retorica", "etologia" della parola). E in effetti è la battaglia dei discorsi (la "forza retorica", come diceva Nietzsche a Basilea) che instaura tra i greci il potere politico; istanza "democratica" che sfocia infine, ai nostri giorni, per es. in Apel, in Habermas ecc., in un'"etica della comunicazione" pensata in dimensione planetaria. Questo è ancora lo stato nel senso di Aristotele, lo stato "finale" che sormonta lo stato mitico e barbarico di Gige, la cui instaurazione è demandata alla penetrazione sessuale e all'omicidio rituale (secondo la logica "arcaica" del "sacrificio").

- Ma allora dobbiamo chiedere: *cosa vuol sapere la parola? Qual è la "giustizia" della parola? Cosa e come essa dice giustamente?*

- Nella domanda è inclusa palesemente anche quella messa in scena della parola che stiamo esercitando ora e qui, promuovendo un rivolgimento etico dello sguardo e degli "interessi", come già diceva espressamente Platone.

- La domanda include il retroscena della domanda, cioè il retroscena del nostro esercizio di parola. Proprio questo è il senso del cammino che ci siamo dati: *la nostra stessa auto-bio-grafia*, e quindi il senso politico-economico dello "scambio" che qui avviene sotto il segno del "sapere accademico".

La risposta ai due quesiti che qui proponiamo ha un tratto comune: **il sapere comunitario della morte.**

- Ricordo che questo sapere era già balenato nel fondo inespresso del mito del *Cinto di Venere*, relativo a quello “scambio ineguale” che è messo in opera dal “desiderio di riconoscimento”. Mito che avevamo evocato per comprendere la *katabasi* iniziale della *Rep*. Qui, nel fondo del *chasma* rappresentato dal Pireo, avevamo incontrato la Dea Bendis dei Traci, che è poi un altro nome della figura della “luna nera”: Ecate l’oscura.
- Si tratta dunque, in generale, della discesa nel *chasma* della morte per ottenere una rinascita “trasfigurata”, “iniziatica”.
- Perché però scendere nella morte è nel contempo una discesa nel *chasma*, nell’abisso del **desiderio** (in particolare del desiderio sessuale e, come diceva Aristotele, della generazione, cui si connette peraltro un desiderio di “eternità”)?

Lasciamo per ora in sospeso quest’ultima domanda e chiediamo piuttosto: **come si intrecciano morte-parola-sapere?**
- La tesi che qui sosteniamo è che la parola, apportando il sapere (il “sapere *cosa*”, che cosa è ciò che è incontrato nella presenza, il suo significato verbalmente espresso e trascritto), apporta nel contempo la morte, cioè il **sapere della morte**, il sapere che costituisce appunto “i mortali”: sapere antropologico per eccellenza; esso dice “ciò che tutti sanno” (e il cui sapere li fa “uomini” a differenza degli animali, affidati all’istante eterno della vita: per lo svolgimento analitico di questo tema cfr. C.Sini, *Il simbolo e l’uomo*, Egea, Milano).

In sintesi: **La parola *identifica* nel nome, arrestando il *continuum* dell’evento (della vita eterna “in-stantanea”) sulla soglia del significato. Soglia “impercettibile” in cui accade (si manifesta) la relazione (fondamentale e costitutiva) evento/significato.**
- È qui opportuna una riflessione a margine, che è di notevole importanza. Sin qui ci siamo riferiti all’evento come accadere di quello STACCO che determina sia la soglia, sia il movimento di retroflessione e di anteflessione della figura che delimita la soglia.
- Quindi la cosa è pensata grosso modo così: accade l’evento di una pratica (per es. quella che stiamo ora esercitando) ed essa “disegna”

una soglia che produce uno stacco, un *vuoto*, a partire dal quale viene a disegnarsi una provenienza, un'origine, e una destinazione. In altre parole, la figura della pratica che accade "riempie" di significato, accadendo nel *vuoto* del presente, cioè del presentarsi della soglia stessa, il passato e il futuro e così li connota.

- Questo modo di pensare presenta però molte difficoltà. Per es. pensa l'evento della soglia, del suo vuoto che genera "stacco", come una successione empirica di soglie, secondo la comune concezione del tempo: un succedersi di "istanti", di "momenti", ognuno dei quali è l'accadere di una soglia con il suo STACCO. Ma anche questa maniera di dire e di vedere è a sua volta una soglia e uno STACCO. È lei che assegna e "misura" la successione degli istanti, operando di fatto una "tempografia" a partire da sé.

- Inoltre questo modo di ragionare "sostanzializza", sia pure involontariamente, l'evento: è *lui* che "accade" e che accadendo "opera" uno STACCO, "fa il vuoto" *attualizzando* il *continuum* del tempo nell'istante della soglia ecc. Ma l'evento è a sua volta vuoto, in quanto è sempre evento *del* significato, evento che in se stesso non è nulla e *non ha* significato. È appunto vuoto di significato, limitandosi a farlo accadere. Ma nonostante tutto, ciò dà l'idea che il significato sia una qualche "cosa", sia pure speciale, misteriosa e indefinibile (teologia negativa dell'evento, assunto di fatto come il *non* del significato nel significato).

- A queste difficoltà si cerca di ovviare qui con alcune precisazioni e correzioni. In realtà, diciamo, la soglia è *unica* e così pure l'evento. La soglia è l'esser sempre qui: momento finito di ogni pratica che si assegna la differenza di un'origine e di una destinazione. E così, diciamo, la soglia precipita di continuo nel suo "vuoto", cioè nel *vacuum* dell'evento. Ma che significa questo dire e precisare? In che senso l'evento avrebbe fatto il vuoto, a partire da quale "pieno"? Operandovi forse una lacerazione? Ma l'evento è a sua volta vuoto e non lacera e non fa alcunché.

- Ora invece, alla luce delle ultime considerazioni cui siamo pervenuti, la situazione sembra capovolgersi: **il vuoto è introdotto dal si-**

gnificato, non dall'evento. Il vuoto si genera penetrando nella pratica della parola, nel suo *chasma*.
- Infatti: vedere eventi, accadimenti, questa così ovvia banalità che in ogni istante sperimentiamo (cosa c'è di più comune del fatto che ora accade questo e ora quello, che Tizio parla, che Caio volge il capo, che suonano le campane, che si mette a piovere ecc.?), questo registrare i fatti che accadono *è possibile solo a una vista e-ducata, trascritta, nell'esercizio della parola.*
- Prima dell'evento della soglia della parola si *agiscono* eventi (ovviamente già diciamo male, in quanto ogni "dire" costitutivamente "dice male" - sebbene ai fini del dire dica benissimo - appunto perché è un "dire"): si agiscono eventi nell'unità indivisa (indivisa, beninteso, rispetto alla parola) della "vita eterna".
- La filosofia, si potrebbe aggiungere, costituisce il culmine di questo "vedere educato", in quanto vedere concettuale. La scienza moderna lo eredita e lo traduce in una scrittura "matematica" di puri eventi del tutto decontestualizzati da qualsivoglia "significato". In tal modo il successo delle azioni originariamente agito diviene ora un successo "saputo e voluto", la cui oggettività e universalità è massima proprio perché decontestualizzata: agire in generale che vale per "tutti" (cioè là dove ognuno è "ridotto" al "tutti" di questa pratica generalizzante e decontestualizzante).
- Il "vuoto", dunque, è introdotto dal significato e il significato appunto costituisce la soglia che si oltrepassa penetrando nel *chasma* della parola.
- È dunque proprio l'evento a essere il "pieno" in quanto *continuum*: evento unico ed eterno nel senso della onniprensenza indeclinabile del mondo, evento del mondo o evento "cosmico" (ciò che in passato ci sembrò di poter identificare con il "pensiero abissale" di Spinoza).
- In conclusione: **nella figura dell'evento della parola e del suo "sapere" il *continuum* si arresta nel segno identificante del "nome", cioè nel suo "vuoto" significato (o significato ultrasensibile).**

È dunque il significato (il "nome") che opera una lacerazione nella compatta e inanalizzabile continuità dell'evento del mondo, a-

cronico e a-topico. È il significato che opera il "giudizio", cioè la separazione originaria (*Ur-teil*).
- Il tutto precede le parti, diceva Aristotele. Ma nel "tutto" non vi sono parti, e nemmeno "il tutto" (nella sostanza di Spinoza non ci sono "modi"). Sicché nel corpo vivente come "tutto" non vi sono neppure né mani, né piedi, né occhi, né orecchi ecc. ("corpo senza organi", direbbe forse Deleuze, ma su questa analogia bisognerebbe andare a fondo).
- Sicché, se ci rifacciamo alla nozione di "supporto", analizzata nei precedenti corsi, dobbiamo dire che il vero supporto è proprio l'evento, nella sua relazione al significato.

Ora, l'identificazione tramite il nome esige (comporta, cioè porta con sé) il *riconoscimento*. Infatti **il nome è un fenomeno relazionale** ("Tu sei Pietro", "Ti nomino dottore in filosofia" ecc.). E il riconoscimento esige a sua volta una *complicità complementare*.
- Tratto che già evocammo di sfuggita a proposito della parola in generale: emittente e ricevente (come anche attore e spettatore) sono *complici* nella messa in scena della costitutiva "illusione" della parola.
- Sicché ciò che caratterizza la parola sono due tratti complementari:
1. La parola fa presente l'assente.
2. La parola rende assente il presente.

1. *La parola fa presente l'assente*: infatti essa dice il significato. Dice per es. "la rosa", ma "la rosa" non c'è mai, anche quando una rosa è qui presente. L'ultrasensibile del concetto, si potrebbe dire, è ciò che per sua natura è assente, e che la parola rende presente, lasciandolo nel contempo assente (la parola è "segno" presente di questa sua costitutiva assenza).
- Ma in termini più concreti: la parola fa presente *il carattere complementare della risposta* entro una pratica di riconoscimento del *partner* ("esseri che non sono in grado di esistere separati", diceva Aristotele, alludendo al maschio e alla femmina; così pure i parlanti non sono in grado di esistere separati, una volta entrati nella soglia

della parola. Io dico: "Dammi la rosa" e tu me la porgi, manifestando nella risposta l'attualizzazione dell'assente, del significato, quel far presente l'assente che la parola opera).
- Vi è dunque una costitutiva "complicità" che è il *segreto della parola.*
- In questa complicità ci siamo "scambiate le parti", *divenendo appunto parti*, parti di un pro-getto comune: pro-posta/ris-posta; progetto comune di cui la parola è segno, pegno e risultato.
- In questo senso originario e fondativo va inteso il nostro costante riferimento alla "pratica" (alle pratiche). Non ci sono oggetti fuori dalle pratiche, diciamo. Ma gli oggetti sono appunto significati, significati/oggetti posti dalla parola e nella parola ("la rosa", "il sale", "l'uomo" ecc.). Essi vanno ricondotti alla pratica che li pone in opera e cioè a una relazione complementare che comporta complicità e desiderio (complicità nel desiderio).
- Quindi ciò che è assente nella parola è quella soglia istitutiva che assegna le parti: è questa complementarietà complice che è sempre presupposta nel porsi della parola.
- In generale si tratta della soglia che scandisce e separa l'agire preverbale dal sapere verbale (ma, beninteso, è il "sapere" della parola che parla così, che dice soglia, agire preverbale ecc.)

2. *La parola rende assente il presente*: in quanto nominata, identificata nel nome e nel significato, la presenza vivente (il *continuum*) "evapora", si svuota, si assenta, diviene "puro nome", *flatus vocis*.
- Presentificare l'assente nel nome è il medesimo che riflettere la presenza nello specchio di una costitutiva assenza, cioè in un segno già morto alla presenza e rinviato più in là: "Io"? "Chi sono 'io'"? In quanto "io" non *sono* più, sono il nulla dell'io e l'io è il nulla di me, del mio essere presenza vivente.
- Si noti: **qui si radica il cosiddetto enigma del tempo**. Non si tratta del fatto che il presente sarebbe un istante misterioso che sfugge sempre perché affetto da un divenire assoluto e perciò inconcepibile persino come divenire, secondo il paradosso di un essere che sempre "non è", pur essendo la sostanza più profonda di ogni evento (il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente non è mai ecc.).

Questa è una lettura capovolta della cosa, ammaliata dalle parole proprio mentre si figura di descrivere "il tempo com'è". Semplicemente: è il presente "nominato" e in quanto nominato che non c'è mai. Nel tempo come *continuum* vivente si inserisce, tramite la pratica a sua volta vivente della parola, l'assenza costitutiva che è propria del significato. È per questa ragione che passato, presente e futuro sono sempre "assenti" (assenti nella parola). (Agostino osservava: se devo "dirlo", il tempo, non lo "so" più; e con questo, senza forse accorgersene, aveva già detto tutto ciò che c'era da dire.)

La parola invoca e chiama (e-voca) *pro-vocando* la (alla) presenza. Essa provoca il volgersi dell'attenzione riflessa nominante a quel che *si fa*.
- Questo gesto di riflessione *è* la *vox significativa* ("risvegliati nel *logos*" diceva Eraclito).
- Da questo punto di vista il tratto costitutivo della parola è la *preghiera*: ti prego, mio Dio, non mi abbandonare (*Eloi, Eloi, lamma sabactani*). Non distogliere da me la tua attenzione, così che anche io sia attento, presente a me. Fondo indistruttibile di ogni religiosità (donde la nozione stessa di *religio*) e di ogni sacralità (della parola: il '"divino" come incarnazione simbolica del significato). Ma il medesimo è poi per l'invocazione di attenzione del bambino alla madre, dell'amante all'amata e viceversa.

Nella sua "invocazione" la parola rende simultanei e complementari il chiamante e il chiamato: essi *sono* l'uno per l'altro: è la pro-posta che ti chiama e che ti rende chiamato; è la ris-posta del chiamato che mi rende chiamante.
- I chiamati si *assegnano* così una presenza (o alla presenza) *nel nome della parola*: **la parola è allora segno presente, soglia del significato, che rende assente, presentandosi, l'evento (originario rispetto alla soglia della parola) del complementare desiderio di complicità.**

- In altri termini: la parola attualizza e identifica il desiderio nel segno; essa è un *indice* (ma solo un indice) di complementarietà appagata, di complicità riempita (ci siamo detti: "Ti amo").
- Indubbiamente la complicità detta è appunto "individuata" nel sapere, il che accresce sia il desiderio sia l'appagamento; ma è significativo che l'appagamento, nel suo culmine agìto, abbassa e al limite cancella la soglia della individualità "saputa": nell'estasi effettualmente "riempita" l'io sperimenta una sua "piccola morte". O anche: la parola "regredisce" al grido. I due piani non possono essere agìti in contemporanea con la medesima intensità e "presenza".
- Ciò mostra bene, per altro lato, la natura del "desiderio della parola", come vedremo tra breve.
- Quindi nel significato, in quanto elemento costitutivo del segno, non è la "cosa" che si eclissa (per es. quella cosa che è il significante: infatti non sento "suoni", non leggo "tracce di inchiostro", cioè il cosiddetto supporto empirico del significato); più propriamente ciò che davvero si eclissa è quel complementare desiderio di complicità che ci ha agìti e resi complementari sino alla soglia del nome, e oltre.

Il desiderio stesso mostra dunque una duplice soglia:
1. Desiderio di coincidenza nell'azione (per es. complicità del grido che, varcando la distanza, *segnalandola*, insieme e proprio per ciò ce la assegna).
2. Desiderio di riconoscimento nel nome (complicità della parola).
- Forse un desiderio di "controllo" della distanza già accaduta (perché, ad esempio, il bambino nel ventre materno, quando la distanza non è ancora accaduta, dovrebbe desiderare di parlare? Cosa mai avrebbe da dire? Peraltro si dice che sogni, il che esigerebbe un discorso a parte sul sogno - ne accennammo nel precedente corso sull'origine del significato).
- Nota a margine: Chauncey Wright, il maestro del pragmatismo americano, soleva dire che la vita basta a se stessa e in tal modo intendeva respingere quelle fantasie metafisiche che vorrebbero fornire ragioni o giustificazioni alla vita com'è. Tuttavia bisogna anche aggiungere che, una volta che si è iscritta sulla soglia della parola, la

vita *non* basta più a se stessa: la sua "economia" traborda" (in una nuova figura del desiderio); questa è poi la radice di quelle fantasie che vorrebbero "giustificarla", oppure respingerla (senza naturalmente potervi riuscire, poiché la pretesa stessa è priva di senso).

Ora possiamo vedere agevolmente che è proprio la risposta alla parola, cioè l'instaurarsi reciproco dell'abito del riconoscimento, ciò che fa apparire la *distanza saputa*, dopo e indipendentemente dal fatto che essa sia stata *agita* (per es. nel grido).
- **La distanza saputa è il tratto strutturale della parola.**
- Questa distanza è, come tale, ineliminabile nella parola, cioè nel sapere (nessuna risposta di parola taciterà il mio desiderio, la mia paura ecc.; tutt'al più allevierà, per un po', il mio desiderio o la mia paura in quanto "espressi", in quanto "saputi"). Ma questa ineliminabilità della distanza "saputa" non va affatto regredita sulla distanza "agita". La distanza agìta è, nei suoi modi, eliminabile, cioè non impedisce il "riempimento" e l'appagamento (anzi, in certo modo li rende possibili). Vi è certo una soglia distanziante ineliminabile nei "corpi" e nella loro complementarietà di desiderio: è ciò del resto che li rende appunto desiderabili (l'identificazione totale non è appagamento, ma annullamento). Vi è qui piuttosto una oscillazione costitutiva tra appagato e inappagato che governa l'abito, la pratica attiva, del possesso/accoglimento e che realizza, e perciò anche estingue, il desiderio.

Per la sua distanza strutturale, il sapere della parola ha così un carattere "cronico": **chi nasce alla parola si assegna al "sapere della morte".**
- La parola cioè mostra, sulla sua soglia, che la presenza vivente del parlante sta già morendo e che morirà ("La morte si sconta vivendo", dice un verso di Ungaretti).
- È così che il parlante può "vedere" la differenza tra il cadavere e il nome (quella differenza che l'animale non vede), tra i "resti" e il loro significato "spirituale", cioè iscritto nella risposta intersoggettiva e comunitaria della parola. È proprio nella complementarietà della pa-

rola che ognuno diviene l'altro dell'altro, partecipe di una comunità "pubblica", in quanto *evocato* e chiamato alla presenza (alla presenza comunitaria e "pubblica", in sé ultrasensibile) nel nome: l'uomo in più "ha il nome" (e non solo "incerti concubiti", vale a dire amplessi anonimi, come diceva Vico), cioè quel significato soprasensibile che, come tale, è eterno e non può morire (l'"anima", dice la tradizione). Proprio per ciò egli vede, per retroflessione, la morte nel corpo sensibile; il corpo gli diviene mortale nel "sapere", per differenza dal nome (retroflesso). Naturalmente non può "sperimentare" la morte (che è solo un sapere, un effetto e un oggetto di parola), questa "irrealtà", come diceva bene Hegel. (Per tutto questo cfr. *Il simbolo e l'uomo*, cit.)
- Ed è così che ogni "cosa" vissuta, in quanto anche saputa nella parola, assume un senso postumo ed è consegnata a sua volta, nell'esperire sapiente umano, alla morte ("I fiori che ti diedi..."). Il carattere "postumo" e "posticcio" della parola, che studiammo nel corso sulla analogia della parola, trova qui ulteriore conferma e spiegazione.

Possiamo riassumere tutte queste considerazioni così:
Nella parola siamo "complici" nei confronti della morte detta o allusa in essa.
- È questo *segreto*, questo *sapere segreto*, che evochiamo parlando.
- Una etologia della parola può trarre motivo di qui per un'ampia fenomenologia delle pratiche di parola.
- Per es. si può sottolineare il "piacere" connesso al parlare (quanto incessantemente chiacchiera l'uomo, voglio dire anche la donna...): il piacere di dire, di sentirsi dire, di sentirselo dire...
- Su questa base Gorgia mostrò il *potere taumaturgico* della parola, luogo del desiderio, della speranza e della paura, e con ciò il valore politico della retorica, colta in tutta la sua ambiguità: la parola come consolazione della sofferenza del vivere e del desiderare, della ingovernabile oscurità del destino e della sorte, dove l'attimo propizio, il *kairos*, è sempre in agguato per sorprenderci, rendendoci in un baleno vittoriosi o sconfitti, ricchi o poveri, trionfanti sovrani o disperati

mendicanti. Parola consolatrice e però anche ingannevole, sempre pronta a illuderci, inducendoci a seguire le più vane immaginazioni, come la sventurata Elena, soggiogata dalla fascinazione illusoria della "bellezza" di Paride/Alessandro (qui è lui che indossa il "cinto") e così avviata alla tragedia dell'esilio, della colpa, della violenza e del vituperio delle genti. Parola duplice come duplice è il senso greco del termine *pharmakon*: medicina e veleno insieme, dolce veleno delle parole (su ciò Derrida ha scritto da par suo).

- Ma soprattutto, necessità di coprire con le parole il silenzio angosciante, cioè divenuto tale per colui che ha attraversato la soglia della parola e non può più frequentare il quieto raccoglimento del gregge, e in generale dell'animale, di cui dicevano Leopardi e Nietzsche. Necessità della "chiacchiera quotidiana", del suo rumore inautentico, direbbe Heidegger, e però indispensabile ai "mortali". Svago distraente dal pensiero della morte, sempre oscuramente presente in colui che parla, anzitutto a se stesso.
- E ancora: economia della parola nella sua differenza sessuata, dove l'uomo (quanto meno l'uomo "storico") parla meno, non per sfiducia nelle parole, ma anzi per troppa fiducia nella razionalità del *logos*, nella razionalità delle pratiche di mondo, nella razionalità del mondo e dei suoi eventi (infatti da molti secoli è educato a scrivere alfabeticamente la "realtà"); mentre la donna, si dice, parla molto di più, abbandonandosi a uno sperpero di parole, non perché ne abbia davvero fiducia, ma come mezzo per tornare in condivisione all'esperienza direttamente vissuta degli "stati d'animo", dei quali unicamente si fida e ai quali si affida, conservando il frutto positivo del suo essere stata così a lungo esclusa dalla pedagogia alfabetica. Il "teatro filosofico" greco ha costruito di qui le due maschere "comiche" della loquace Santippe e del paziente e silenzioso Socrate: proprio lui che dice dappertutto (agli uomini...) di non sapere, di fronte a Santippe tace sornione, perché lui "sa"...

Il segreto della parola starebbe dunque nel **desiderio di esorcizzare la morte proprio nella parola, cioè quella stessa morte che ci diamo parlando e assegnandoci a un nome (a un'"anima").**

- Desiderio dunque di "teoria" e di "teologia": non basta incontrare Dio nella sacralità dell'esperienza e del suo costitutivo desiderio (l'amplesso, la nascita, la morte, la luna, il sole e le stagioni ecc.: incontri cosmici), bisogna anche "dimostrare" Dio, rendere "logica" la sua esistenza.
- E d'altra parte, se "io" *sono* il mio significato ultrasensibile (il mio "nome": così mi educa a pensare la pratica di parola), allora "io" *sono* la vita eterna, non posso morire (donde quel senso di assurdità radicale e di impossibilità che talora prende ognuno di noi, quando pensa davvero alla sua morte: evento in ogni senso inconcepibile; come sarebbe che c'è ancora il mondo e "io" non più? dove sarei "finito"? come può "chiudersi" per me il tempo? Cosa significa, come è pensabile, questa eternità di tempo futuro nel quale però "io" non *sono*? Cfr. Tolstoij, la morte di Ivàn ecc.).
- Il desiderio della parola si potrebbe dunque esprimere così: essa che ha posto il male (il sapere della morte) deve anche dargli risposta (garantire la rinascita e la vita eterna). Del resto alla parola sono sempre affidate "spiegazioni impossibili": dimmi la *ragione*, la *causa* per cui - non mi ami più!
- Questa "complicità" del sapere che ci iscrive nella parola (in cui si compendia, a ben vedere, tutto ciò che chiamiamo "civiltà": "nozze, tribunali ed are", diceva Foscolo sulla scorta di Vico) è poi il fondamento "politico" della *scienza*.
- Qui si radica il desiderio teorico e teoretico dell'uomo occidentale, la sua scienza politica e la sua scienza in generale.
- Con un volo molto sintetico si potrebbe osservare che, infatti, la scienza, "tutta la nostra scienza", come diceva Nietzsche, non fa che portare alle estreme conseguenze l'ultrasensibile della parola e della sua trascrizione alfabetica, quell'ultrasensibile che è da sempre la soglia capitale dell'umano (dell'"antropologia"): "io" mi trapianto a piacere in corpi-contenitori (mi salvo l'anima e traduco la resurrezione dei corpi in un progetto "tecnico"; è molto significativo che la Chiesa non abbia nessuna obbiezione di fronte ai trapianti d'organo, mentre ne ha moltissime in altre applicazioni possibili della biologia).

Dunque: nella parola siamo complici nei confronti della morte detta o allusa in essa, **e insieme siamo complementari nel desiderio di riconoscimento tramite la risposta.**
- *Devi* riconoscermi immortale, cioè come un fine in sé e non come un semplice mezzo, dice Kant nella *Ragion pratica.*
- Da qui discende il divieto pubblico di dare la morte: intramontabile legge sovrana, in nessun modo "relativizzabile" e fondamento di ogni altra legge, sostanza di ogni "politica", di ogni *politike arete*. I soggetti "pubblici", uguagliati nel nome (soprasensibilmente "spiritualizzati" alla maniera platonica), non possono, non devóno darsi la morte. E tuttavia la cosa, anche qui, è estremamente ambigua.
- La politica "filosofica" traduce in "anima" l'orrore ancestrale per la morte e per l'omicidio e così lo rimuove senza davvero comprenderlo. Cancellando la sua provenienza e ignorando la sua retroflessione "categoriale" su di essa, la civiltà dell'anima si fa delle illusioni su se stessa e poi si scopre impotente di fronte all'inevitabile "ritorno del rimosso". L'orrore ancestrale per la morte, infatti, è nel contempo capacità di dare la morte e di frequentarne la violenza in molti modi (compresi quelli rituali e non escluso uno specifico piacere). Proprio per ciò l'uomo, come dicevano i greci, è "l'animale più terribile". Nel contempo, albergando in sé la violenza e la morte (che la "legge dell'anima" non ha affatto cancellato), la civiltà occidentale mostra nel modo più esemplare ed efficiente la lungimirante verità della sentenza di Aristotele: che là dove la violenza e l'ingiustizia si avvalgono delle armi più potenti, l'animale umano diviene il più grande pericolo per la vita.

Nella parola siamo complementari nel desiderio di riconoscimento tramite la risposta: ma sappiamo che non si tratta di un "puro" riconoscimento, bensì di un *riconoscimento ineguale.*
- La parificazione e l'assimilazione del riconoscimento nella *uguaglianza* è il frutto di una operazione "concettuale" e semiotica (il criterio sotteso è sostanzialmente "quantitativo" e perciò "mercificato", "ridotto" al segno del denaro-merce, l'oggetto trasfe-

rale per eccellenza). Qui si radicano le illusioni ingannevoli della "uguaglianza democratica" e le sue involontarie ricadute degenerative. Come aveva intuito Nietzsche, la "scienza" non può che essere "democratica": di qui la sua forza e insieme la sua debolezza e il suo limite. Il che naturalmente vale ancor prima per la "scienza politica" e per la sua "giustizia".
- Non si tratta di "puro" riconoscimento perché in esso è in gioco quel complementare corrispondersi ineguale nel desiderio che lega l'uomo alla donna e viceversa, i genitori ai figli e così via.
- Il desiderio è per sua natura "ineguale" ("duale"), come vedemmo nel commentare il mito del "Cinto di Venere": scambio "economico" in cui due desideri si fanno specchio.
1. Desiderio di diventare oggetto del desiderio (cioè di diventare oggetto trasferale, corpo *segnato* dal cinto).
2. Desiderio di possedere l'oggetto del desiderio (abbaglio del cinto che avvalora il corpo e cioè il desiderio di possederlo costituendolo come oggetto trasferale).

Preso costitutivamente in questo originario "scambio economico del desiderio", ognuno è (diventa) "qualcuno" *per* l'altro; il che significa che *in sé* è una *relazione* (non una "sostanza", materiale o spirituale che sia; in sé non è "nessuno", come dice Ulisse a Polifemo. In questo inganno di parola, o inganno della parola, inganno che le è costitutivo, si potrebbero leggere molte sorprendenti verità che nel cammino che stiamo facendo ci stanno diventando familiari).
- In tale modo, dicemmo, il centro del soggetto è un *altrove*. Ora sappiamo che questo centro è nell'evento del nome. Due volte "altrove", si potrebbe dire, perché il nome comporta l'essere identificati per l'altro e dall'altro entro l'universale comunità pubblica dei parlanti; e poi il nome è quella essenza soprasensibile, "iperuranica", che è posta in opera dalla pratica di parola e di scrittura: essa risuona e proviene dall'"esterno", creando l'"interno" di rimbalzo.

Presi nel gioco del nome, *ognuno vive la sua morte nell'altro* (nel desiderio dell'altro).

- *Colui che è riconosciuto*, perché ha nel nome che lo identifica quel vuoto del significato ultrasensibile che precipita la sua presente eterna vita "preverbale" in una distanza e in uno iato incolmabile ("Tu sei Pietro", ma la vita di Pietro non ne era "informata" e negherà per tre volte il suo nome, prima di ricredersi e accettare il "significato" del nome, accettando con esso la morte, beninteso assieme alla "fede" e alla "speranza" della vita eterna riguadagnata).
- *Colui che riconosce*, poiché deve a sua volta essere riconosciuto come colui che riconosce e che parla *in nome del padre*, cioè in nome del significato ultrasensibile (Si ricordi il carattere "e-vocativo" del nome).
- Sempre chi parla per "nominare" parla "in nome del padre". In nome del Dio padre (il "padreterno") o in nome di Adamo. Di qui l'ingenua insufficienza di porvi rimedio col "femminile" - vera ossessione, sia pure in sé comprensibile, delle odierne femministe americane.
- Piuttosto si potrebbe chiedere perché il significato soprasensibile, il "concetto", è "maschile", che sarebbe come dire che l'origine del linguaggio è "maschile", il che è un non senso (se teniamo conto del desiderio di riconoscimento ineguale come radice della parola).
- Due ipotesi "antropologiche" preverbali: la parola ha le sue prime radici "semiotiche" nell'azione collaborativa del gruppo umano che affronta nella savana la morte (la lotta a morte), nella quale (tra i primati) il maschio è fisicamente prevalente sulla femmina (anche Platone, si ricorderà, non manca di notarlo).
- Oppure, come direbbe Alfred Kallir: il ruolo sessuale dell'uomo nell'atto responsabile della generazione è, o è prevalentemente sentito, come "attivo": è l'uomo che, direbbe Aristotele, rendendo gravida la donna, fa passare dalla potenza all'atto la generazione; la sua "attività" si esprime in una serie di comportamenti molto evidenti che culminano nel violare la soglia della donna (mistero biologico della "verginità" femminile, rappresentata dall'imene, sul quale Derrida ha speso importanti riflessioni "metaforiche").
- Si ricordi anche la tesi, molto famosa anni fa, dell'antropologo Desmond Morris (*La scimmia nuda*): fu sostanzialmente la donna a

"educare" affettivamente e sessualmente l'uomo, inducendolo a trasformare il coito da aggressione violenta, prevalentemente da tergo, da lei subita ad amplesso condiviso (naturalmente la tesi era assai più complessa di questo breve accenno e metteva in campo l'azione sinergetica di molti fattori biologici, sociali, psicologici, economici, pedagogici ecc.).

L'insieme delle nostre considerazioni porta allora alla seguente conclusione: è naturale che la parola, in quanto essa genera la morte, retroflettendola ambiguamente dove non c'è (nella "natura", nell'"animale": l'animale non muore, finisce, diceva giustamente Hegel), la parola che per differenza da sé (il vuoto ultrasensibile del significato) fa *vedere* la morte (il cadavere nella sua differenza dal nome), voglia anche *sapere* la morte.
- Cioè sapere se stessa (essendo la parola il luogo e la soglia di ogni "sapere" in senso letterale): sapere *il* significato, domandandosi "che significato" ha il morire.
- **Col che essa manifesta il suo desiderio di recupero della vita eterna.**
- Questo potrebbe essere infine il senso del "ritorno in seno alla morte", o *Todestrieb*, cui si riferiva Freud nel suo celebre e controverso scritto *Al di là del principio di piacere*, saggio che studiamo nel corso "La mente e il corpo".
- D'altra parte, che la vita eterna, nella complementarietà sessuata della vita, si acquisti tramite la generazione, cioè prima e al di là della identificazione ultrasensibile dell'individuo nel nome (come accennava Aristotele), acquista ora un senso più comprensibile, o un senso possibile.

Scena ottava:
La politica come economia della vita eterna.

La parola, che porta la morte (cioè il sapere antropologico fondamentale e universalmente condiviso, dal quale tutti gli altri derivano), in questo modo e senso *è complice della vita eterna.*
- Si noti: il sapere della morte è "asessuato" (come, almeno a prima vista, lo scheletro). È appunto "sapere antropologico" in generale.
- Infatti, come si è già notato, la soglia della parola è egualitaria ed eguagliatrice (sebbene non lo sia il desiderio "duale" che la instaura e la compenetra). Essa, imponendo sempre più la sua rilevanza nell'intreccio con le altre pratiche di vita, culmina infine in quel binomio scienza/democrazia che produce l'uguaglianza "pubblica" e "politica" tra uomo e donna (almeno sulla carta e nelle intenzioni). Questo cammino sembra essere ineluttabile; si può con molte ragioni ritenere che sia saggio e appropriato accoglierlo e promuoverlo sinceramente, anzitutto per amore di giustizia e per le conseguenze positive che esso sicuramente produce.
- Ciò non significa però che la uguaglianza pubblica cancelli o possa mai cancellare la complementarietà e la complicità ineguali dell'uomo e della donna (cioè la costitutiva e ineliminabile "dualità" dell'essere umano sessuato e della sua "verità" - se e finché resterà sessuato).
- **Cancellare, o aspirare a cancellare tale complementarietà e complicità, condurrebbe a negare proprio quella vita eterna che la parola vuole e promuove** (e che sovente allucina "teologicamente" o "tecnologicamente" nell'ultrasensibile del significato). La pura uguaglianza tra uomo e donna cancella di fatto la *vita,* la sua vivente esperienza (per esempio immaginando una riproduzione tecnologicamente progettualizzata che sostituisca la cosiddetta riproduzione "naturale").

Il desiderio della parola, abbiamo visto, è di *resuscitare nella vita eterna.* (Questo è ciò che desidera il parlante, "ragionando" e "fornendo ragioni": *logon didonai*)

- Quindi la *politike arete*, conseguenza ultima (per ora) dell'instaurarsi della soglia della parola, è a sua volta complice della vita eterna e del suo desiderio (del suo essere desiderabile da parte dell'animale umano dotato di *logos*, o iscritto nel *logos*).
- Perciò la discesa iniziatica nel *chasma* (della parola, della morte) è la necessaria *odòs politike*: l'*arete politike* è essenzialmente una iniziazione, una "via" (*odos*) iniziatica.
- In secondo luogo è l'arte (*areté, téchne*) della messa in scena di questa via trasformatrice.
- Da sempre, del resto, si sa che il teatro è "politico".
- Il che significa che la messa in scena della parola indagante i retroscena, che qui facciamo, è a sua volta un atto eminentemente "politico". Ne deriva che ciò che io chiamo "foglio-mondo" è in ultimo un'"arte politica": non può essere altrimenti. Teatro a sua volta della parola e della scrittura, il foglio-mondo eredita il teatro filosofico e, per così dire, ne frequenta il palcoscenico. Ma la sua pratica si intrama anche, come ogni pratica, con il complesso supporto delle nostre attuali pratiche di vita e di sapere, nel modo secondo il quale parola e scrittura operano in funzione di una economia dei corpi, i quali divengono specchi dell'anima riflessa (istituita per riflessione). Non è da stupire, del resto, che il luogo politico per eccellenza si manifesti precipuamente nella "scrittura" (nell'"arte di scrittura del foglio-mondo"): non poteva essere che così, come comprenderemo sempre meglio.

Il nostro sguardo rivolto al retroscena della scena di Platone è ora in grado di mostrarne l'"abbaglio".
- Voglio dire che proprio la scena della *Rep.* istituisce e rappresenta la soglia del "politico" (della *politike arete*, della "scienza" politica) e ciò ci abbaglia con la luce bianca del suo "sapere".
- Del "sapere filosofico", anzitutto, e poi di quella rosa di saperi che ne derivano e ne dipendono (politica, appunto, economia, antropologia, pedagogia, psicologia ecc.: la croce dei saperi in circolo che non a caso chiedemmo all'inizio di tenere "in sospeso", in *epoché*).

- E così la messa in scena di Platone ci dà a intendere che quello che è lì rappresentato e discutivamente fondato è “la politica”, colta nella sua essenza eterna. Prima della sua istituzione vi sono solo “rozze origini” (come direbbe Vico); ancora così ragiona Aristotele nella sua ricostruzione “genetica” dello stato.
- Il che è *tautologicamente* vero: non c’è, prima di Platone, la “scienza politica”: essa è quella figura della nostra ancora coinvolgente soglia che, assumendosi come criterio, paradigma e unità di misura, non può ovviamente trovare se stessa dietro e prima di sé. (Il medesimo accade quando parliamo dell’animale a partire dalla figura della nostra coscienza e intelligenza: esse nell’animale non ci sono, come nell’infante non c’è il linguaggio dell’adulto; il che non significa che essi siano allora pure “macchine” genetico-evolutive, come alla fine pretenderebbe l’etologia.)

Questo tautologico “non esserci” comporta però una strutturale *cecità*:
- Il “sapere politico” riflette indietro le sue figure e categorie già costituite e in base a esse interpreta i suoi precedenti.
- È in questa luce riflessa all’indietro che il sapere politico, la scienza politica, parla di bisogni, di *pleonexia*, di identità sessuale maschile e femminile ecc., inventandosi un’antropologia e una psicologia eterne, un uomo eterno, che è però un effetto retroflesso del sapere “scientificamente” istituito. In tal modo il sapere politico si assegna un *inizio* conforme, autoavvalorandosi ideologicamente.
- Beninteso: non è che il “pensiero mitico” (come si suole dire) faccia altrimenti: anch’esso investe l’”origine” con le *sue* figure mitiche.
- Operando un’inconsapevole retroflessione (dove ciò che importa non è che la compia: per ogni figura del sapere, come del fare, non è possibile agire altrimenti; ciò che importa è che questo sapere *non* ne sia consapevole, spacciandosi invece come quella figura del sapere che si ritiene “critico”, “autoconsapevole” e “razionale”), leggendo il *suo* passato all’indietro, cioè a partire da sé, dalla sua luce inavvertita, il sapere politico fraintende le sue eredità, non vede la consistente autonomia di senso di quelle pratiche di vita e di sapere che di fatto

hanno reso possibile la sua propria soglia “politica”. Non vede una “politica” totalmente “altra” da sé come luogo della sua genealogia, vale a dire, non intende la continuità di una funzione nella differenza del suo nuovo uso (come direbbe Chauncey Wright).
- Il sapere politico si vede bensì come soglia trasformatrice in senso “evolutivo”, ma non vede e ignora il peso specifico della *sua* soglia (ignora l’”economia della soglia”, si potrebbe dire), non considera ciò che la sua soglia produce *ex novo* all’indietro e in avanti, mutando il senso del passato e del futuro.
- Perciò non vede e non intende come già pienamente “politici” quegli eventi che il suo modo di figurare la *politike arete* ha reso irriconoscibili e irrecuperabili.
- Questa vicenda “metafisica” abbraccia l’intera scienza politica occidentale, da Aristotele a Hegel (che con la medesima “mentalità” mette evolutivamente in fila famiglia, società civile e stato nella sua *Filosofia del diritto*).

La scienza politica non vede in modo “genealogico” corretto gli eventi “politici” che hanno concorso, col loro intreccio, a rendere possibile la sua soglia (eventi, dal suo punto di vista, “pre-politici”); **di fatto però li porta silenziosamente con sé e ne sconta i paradossi e i problemi.**
- Infatti il sapere politico non attinge per nulla quella soluzione, quella pace, quella giustizia che Platone auspicava e adduceva a sua giustificazione. E non instaura neppure una nuova antropologia pedagogica capace di operare nell’uomo quella trasformazione che sarebbe necessaria ai fini della realizzazione del sapere politico.
- Certo, l’instaurazione della soglia della scienza politica e della filosofia come suo fondamento, l’instaurazione insomma dell’”uomo della teoria”, come diceva Husserl, produce eccome un cambiamento antropologico, avviando l’Occidente ai suoi destini, che oggi assumono proporzioni e figure planetarie, ma con esiti ben diversi da quelli immaginati ideologicamente (esiti non necessariamente “buoni” e neppure “cattivi”: la questione è più complessa di quanto possano dire questi giudizi in formule che piacciono ai fautori

dell'odierna "sociologia" ermeneutica, accaniti nel denigrare il presente oppure nel giustificarlo come il più mite, tollerante e "pietoso" modo di vivere).
- Nel contempo, riflettendosi in avanti, il sapere politico attuale si scontra con avvenimenti e fenomeni "politicamente incomprensibili" e soprattutto ingovernabili; donde quella crisi del politico cui si fece all'inizio cenno: le istituzioni e i modi di agire della "società politica" mostrano impietosamente la loro impotenza e insignificanza, generando fenomeni diffusi di disaffezione e di sfiducia negli stessi cittadini dell'Occidente, che pure ne beneficiano enormi, e invero ingiustificati, vantaggi. Stati, parlamenti, assemblee sovranazionali, eventi elettorali, rappresentanze sociali ed economiche ecc. si riducono a mero e ipocrita scudo di interessi particolari in irriducibile conflitto (una situazione molto "alla Polemarco" e "alla Glaucone", nella sua versione peggiore). Il travaglio delle profonde trasformazioni in atto nelle pratiche di vita e di sapere e le figure riflesse della coscienza individuale e collettiva che ne derivano restano enigmaticamente incomprensibili, perché largamente incongrue con le categorie politiche ereditate dalla tradizione metafisica e scientifica. Alla base vi è dunque una consistente e universale crisi del sapere e dei saperi e primo ufficio della filosofia, nella misura in cui essa si renda capace di riflettere criticamente sulla sua stessa pratica e storia, è quello di denunciarla, di mostrarla e possibilmente di chiarirla.

Riconsideriamo l'intera questione alla luce del nostro "sguardo di retroscena".
- La discesa nel *chasma*, abbiamo detto, è l'atto istitutivo della *politike arete.*
- Atto eminentemente "antropologico" (cioè caratterizzante l'"umano"), perché conforme al sapere antropologico primo, fondamentale e universalmente condiviso (proprio di "tutti"): il sapere/visione della morte, sapere istituito dalla soglia della parola, costituente, come tale, la "comunità dei mortali".
- Tutto ciò è in fondo riassumibile nelle due celebri formule aristoteliche citate all'inizio del corso: l'uomo, l'animale "politico", cioè

l'animale "parlante" (come sempre accade, le grandi parole nelle quali si sono espressi i veramente grandi pensatori, i loro grandi pensieri, che sono all'origine di secolari e venerande tradizioni, sanno sempre oscuramente tutto. Tutto in loro, in qualche modo, è già stato detto, donde il nostro ricorrente stupore, ogni volta che, imparando a domandare in forma personale autentica, in base ai *nostri* problemi, ce li ritroviamo di fronte, immensi e sempre vivi - poiché è infatti vivo in noi il loro impulso formatore, anche se ignorato e dimenticato. Pressoché a nulla, invece, giova il semplice studio storiografico e nozionistico, privo di urgenze e di domande; esso anzi "mortifica" i classici, irrigidendoli in "statue di sale"; la sua "strumentalità", sebbene a suo modo apprezzabile, è insufficiente e diviene addirittura nociva se non si salda con la reale "esperienza" della pratica filosofica "attiva").

- Dunque: discesa nel *chasma* (nel "mistero") della morte. Questa "discesa" è l'unica "via" (*odos*) per ottenere la *rinascita*. L'unico "metodo" (*methodos*), l'unica "arte" (*téchne*) vitale.
- Ciò che stiamo dicendo (e che potrebbe essere arricchito di molti e molti particolari) è poi ciò che è comune a, e proprio di ogni *rito di iniziazione*: recupero dell'inizio, dell'origine, per ricongiungersi in circolo con la fine, alfa e omega.
- Questa circolarità non è altro che l'**immagine della vita eterna**, poiché a suo modo, tramite l'immagine del circolo (immagine di "perfezione cosmica"), essa ripristina il *continuum* intatto della vita.
- Tipico di ogni iniziazione (riacquisto di una nuova vita, ingresso nella vita eterna) è, significativamente, l'acquisto di un *nuovo nome* (ogni nominazione è infatti una "proclamazione", notammo).
- In un corso di vari anni fa ci capitò di notare, con curioso stupore, l'incidenza straordinariamente frequente della scelta di "nomignoli" che si assegnano gli amanti all'inizio del loro amore: in questi nomignoli (potremmo dire) essi sono rinati all'amore e nell'amore (che naturalmente, come dicono immancabilmente, sarà "eterno"). Discesa nel *chasma* della "piccola morte" sessuale, ove l'identità "sociale", nella comune estasi, è trascesa e perduta, e poi ripristinata in un nome "privato": primo germe del ritorno della coppia, ora

"consacrata", entro la comunità pubblica. Non è in sintesi il senso stesso del racconto delle vicende di Gige e della regina? Restava nondimeno oscuro perché questi nomignoli degli amanti si riferissero così di frequente ad animali (gatti, topi, gazzelle, cerbiatti, cigni, tori, leoni, orsi e così via). Ora, tra molte altre ipotizzabili ragioni, si potrebbe osservare che l'allusione all'animale può essere simbolicamente connessa al senso della vita eterna nella quale la vita dell'animale, ignaro di morte, si svolge.

Il rito, dunque, la sua messa in scena, il suo "teatro", è la fondazione politica della comunità umana.
- E il teatro, infatti, non ci è risultato, nelle sue radici, altro che rito: politica ed economia del corpo e sua trasfigurazione nella rappresentazione del significato.
- Il rito assegna i ruoli (o le parti, come si dice in teatro), modellandoli sulla concreta esperienza delle contingenti pratiche di vita e di sapere. Esperienza che comporta in sé complementarietà e complicità "sessuale", poiché le *parti* fondamentali, nella loro dualità irriducibile, nella loro esperienza "diadica" della verità dell'umano, sono ovviamente l'uomo e la donna. Complicità del desiderio ineguale, cioè iscritto nella *differenza sessuale*.
- **Ma tale differenza, sulla soglia di iniziazione del rito (iniziazione all'"umano", il che significa anche al "divino": controparte complementare dell'umano, come già cantava Pindaro), si ritrascrive nel *nome*, che diviene così *l'universale comune*.**
- Che ciò accada per il tratto comunitario essenziale che caratterizza il gesto vocale è stato a sua volta succintamente ricordato.
- **Nel nome si ha dunque la celebrazione rituale di quella comunità linguistica che l'uomo "è"** (celebrazione del suo "battesimo", della sua nascita allo "spirito").
- Nome familiare (Pietro, Paolo ecc.) e nome collettivo, come "ateniese": la comunità si "identifica" nel nome della divinità "eponima" (il Dio, dicemmo, come originaria proieizione della incarnazione simbolica del significato e poi specchio riflesso della identificazione del soggetto: "Tu sei 'ateniese'"; per i nostri nomi

privati questa funzione è svolta originariamente dai santi: "Tu sei 'Pietro'"; i santi ereditano gli Dei pagani; non a caso i protestanti ravvisano nel culto dei santi odore di superstizione pagana).
- Da questo punto di vista le lotte disperate e talora demenziali delle piccole comunità per salvare la loro lingua e perciò il loro nome appaiono comprensibili, il che non significa razionalmente giustificabili o condivisibili. C'è indubbiamente qui qualcosa di profondo (come sempre, quando la cosa comporta violenza a morte). Infatti il nome dovrebbe garantire la vita eterna; e poi, invece, accade che proprio esso "muore", travolto dalle vicende della "storicità" delle pratiche: contraddizione insopportabile che genera reazioni violente e disperate. Dopo tutto, poiché ci viene data la morte, pensano gli interessati, siamo a nostra volta autorizzati a spargerla senza particolari rimorsi. Però anche i rimorsi e il senso dell'assurdo, per una violenza "gratuita" che colpisce gli ignari e gli innocenti, sono presenti, donde una esperienza di estrema lacerazione, segnata dal senso di partecipazione e di non partecipazione. In questo stesso senso, torto o ragione che avesse (giudichi chi vuole e chi può), la scrittrice ebrea Natalia Ginsburg, la cui famiglia aveva crudelmente patito la persecuzione dei nazisti, dichiarò anni fa: proprio perché sono ebrea non posso schierarmi con lo stato di Israele; infatti in questo momento, da un punto di vista ideale e morale, i veri ebrei sono i palestinesi, scacciati dalla loro terra e perseguitati. Naturalmente non è che questa dichiarazione non le sia enormemente costata; non si possono dire certe cose "a cuor leggero" e senza pubbliche conseguenze.

L'istituzione del sapere politico, della "scienza politica" (della *episteme politike*) è dunque a sua volta una **ritualità trasformatrice**.
- Il suo primo "teatro" è rappresentato nella *Rep.* di Platone (in generale nel "dialogo filosofico", erede della forma del teatro ateniese, che è a sua volta una figura della ritualità politica pre-filosofica; si pensi in particolare ai *Persiani* di Eschilo ecc.): **messa in scena dei discorsi fondatori** (significativamente incarnati in "personaggi", in "maschere", con le loro parti sapientemente assegnate).

- Notiamo a margine: si è detto che il teatro, doppio del doppio, è una forma rituale. Incarnando la figura del sapere, esso è connesso al carattere "politico" della parola (di nuovo Aristotele ci sorprende: il dramma, la tragedia, genera "catarsi": come sopra, ha colto l'essenziale!). Ora, il teatro, appunto, "gioca di maschera" e Kerényi (*Riti e misteri*) vede nella maschera una "azione trasformatrice", una soglia che scandisce un passaggio antropologico fondamentale: dal vuoto degli occhi traspare la morte, sicché la maschera mette in connessione il vivente con la rappresentazione del morto; ma per altro verso la maschera allude anche alla natura selvaggia e all'animale, scandendo il passaggio dalla natura alla cultura. Lacan poi vide la presenza della maschera, cioè del mascheramento, embrionalmente, o a suo modo presente anche nell'animale. Anche l'animale "gioca di maschera" e lo fa per le due opzioni fondamentali della lotta a morte e del sesso: mascheramenti del predatore e della preda, mascheramenti del maschio e della femmina - e bisognerebbe aggiungervi il mascheramento stesso del "gioco". Naturalmente in un medesimo giro di considerazioni va tenuto presente il cinto (il cinto di Venere), che è una specie di maschera che nasconde il volto di Ecate l'oscura. Resterebbe da esaminare in che modo il teatro comunica, con le *sue* maschere, con la morte, col sesso, e con la vita eterna: ricerca affascinante che non può essere intrapresa qui e che lascio a chi ne ha voglia (cioè, ne ha *desiderio*, non semplicemente "culturale", cosa di ben poco conto e immeritevole di reali sacrifici, ma "vitale").
- Ai rituali politici del potere, che restano tali anche nel tempo della concezione "profana" e "laica" della politica, democratica e repubblicana (al sovrano si può ben tagliare la testa, ma non al popolo sovrano), abbiamo già dedicato alcune riflessioni, alle quali rimando. Questa "sacralità" ineliminabile del potere ora assume per noi una visibilità peculiare. La esprimiamo così:

Il politico, la sua "sacralità", si compendia nel divieto di uccidere.

Questa, notammo ne *Il simbolo e l'uomo*, è essenzialmente **la legge**, quella legge che è anche "legge della parola" (obbligo del dire comune e in comune, in una complice complementarietà iscritta nel

segreto della parola): **comunità di coloro che si riconoscono e che sono riconosciuti nella *vox publica* (che diviene pertanto anche *salus publica*: salvezza della vita individuale e sua ideale eternizzazione nel nome).** ("Comitato di salute pubblica", dicevano i giacobini di Parigi).
- Questo riassumersi e compendiarsi del politico nel divieto di uccidere si può spiegare così: poiché la parola istituisce la morte (la condizione mortale), poiché la fa vedere, il soggetto portatore della parola ne deriva l'*orrore del sapere* (ciò cui già alludemmo accennando all'orrore ancestrale per la morte) **e perciò, proprio con la parola, la vieta e se la inibisce.**
- **Nel che è da ravvisarsi il paradosso costitutivo della parola: essa vede l'*autofagia* della vita, cioè, dal *suo* punto di vista, il "desiderio" del vivente di assimilare il vivente. E così vieta ciò che in certo modo anche desidera.** (Naturalmente, come osservò per es. Freud, un divieto non ha senso se non in quanto sottintende un desiderio. Ma si ricordi che l'animale non "desidera" propriamente alcunché, e così pure il bambino infante; è la parola che "desidera", per il suo essere scritta nello scambio ineguale del riconoscimento e della complementare e a sua vota ineguale complicità della risposta).
- In questo paradosso della parola si radica il paradosso della visione politica di Trasimaco e di Glaucone (si ricordi: personaggi messi in scena da Platone - come, anche qui, non stupirsi di tanta grandezza?): fingere di acconsentire alla "legge" (non uccidere) e fare esattamente il contrario, utilizzando la parola e quella sua "controparte" che è il denaro come maschere della violenza.

Questo sarebbe allora il *secretum*, l'*arcanum* del politico.
- In altri termini, questa è quella terribile *complicità* (e complementarietà dell'alleato e dell'avversario) che lega gli uomini del potere (la loro replicante maschera e figura "machiavellica"): il loro "arcano" è la morte, che devono amministrare con personale indifferenza, costretti per di più alla retorica ipocrita della legge e dei "valori eterni", mentre agiscono inflessibilmente il contrario o al contrario. Come

"male minore", essi assicurano, dicono e si dicono; eterne maschere di Trasimaco e di Glaucone.

- Platone ha buon gioco a mettere in scena tutto ciò e poi a condannarlo e a denunciarne la contraddittorietà. Allora, egli dice, non è possibile, su queste basi, nessuna "comunità", nessuna complicità, neppure una comunità di ladri o di assassini, perché finirebbero per uccidersi l'un l'altro.
- Ma nemmeno la scienza politica filosoficamente fondata è una soluzione, perché anche Platone è iscritto, come tutti, nel paradosso della parola. E lui anzi, come filosofo, più degli altri. È lui che porta al culmine, o al limite, il gioco della presenza/assenza, superficie/profondo, nel quadrato dei complementari a suo tempo da noi analizzato: Visibile-Ineffabile/Invisibile-Dicibile. È lui che sancisce, con la nascita dello sguardo "teoretico", l'invisibilità del politico, delle leggi, della vita eterna e dell'anima, questi oggetti trasferali che aprono la via al paradosso dell'"ultrasensibile" e della sua "verità".
- È per questa rivoluzione della "teoria" (della "scienza") che non si placa, anzi enormemente si accresce la violenza proprio con lo stato laico, la democrazia e la scienza moderna, che pure vorrebbero, dicono, limitarla. "Stupore incoercibile" di fronte al male dell'uomo e nell'uomo, scrisse Enzo Paci poco prima di morire (e si riferiva all'orrore nel quale erano precipitati gli stati comunisti dell'Est europeo, partiti dall'ideale della liberazione umana secondo il dettato di Marx).
- Infatti l'"arte politica", proprio esercitando la legge, quella legge che in ultimo vieta la morte, *di fatto sceglie i suoi morti e i suoi non nati.*
- Anzitutto tramite la *scrittura* del potere, per esempio in virtù di quel **segno per eccellenza** (segno del "valore" di scambio, in cui si compendia l'economia della vita) che è **il denaro** (oggetto trasferale per eccellenza, come già osservammo parlando del cinto).

Si noti: proprio il divieto è l'apertura della possibilità del contrario: non *devo* uccidere quindi *posso* uccidere. L'uomo è pertanto l'essere capace di dare la morte (più propriamente di "farla accadere", di *fare* la morte con la parola).

- È possibile vedere qui una radice del fenomeno universale della "guerra" (che è tutt'altro dalla lotta degli animali e che non ha affatto cause esclusivamente "economiche" come il bisogno, la povertà ecc., ma evidentissimi motivi "simbolici" e "sessuati", contribuendo alla formazione dei "ruoli" sociali, anzitutto appunto sulla base della differenza sessuale).
- Si dice inoltre che la guerra non è che uno strumento estremo della diplomazia, cioè dell'arte politica, la quale quindi non è al mondo per impedirla, ma per usarla (anche se dice il contrario e proprio perché dice "diplomaticamente" il contrario - ma il politico sa bene che non è vero, essendo l'esercizio di questa menzogna parte integrante della sua professione, e la menzogna in generale, come abbiamo imparato da Platone, parte integrante della politica: se c'è "arte politica", in senso tradizionale, si può star certi che prima o poi ci sarà guerra).
- Ma anzitutto è il "desiderio proibito", ma anche ammesso e anzi imposto dalla politica, a esigere una spiegazione: motivo da sempre di stupore per le "anime belle", che, confidando nella logica e retorica apparente dei discorsi politici (compresa la reiterata assicurazione di *non* volere la guerra e addirittura di farla solo per conseguire la pace), trovano del tutto incomprensibile l'indistruttibile desiderio di violenza e di guerra che sembra animare gli uomini, al di là di ogni plausibile ragione e loro reale interesse.

Il divieto di dare la morte concerne inizialmente il gruppo ristretto identificato nel nome (gli "ateniesi" non si uccideranno tra loro).
- Infatti tutto ciò che conferma e rafforza l'*identità* ultrasensibile del nome e la sua assimilazione a esso (*io* - che è già nome - sono "ateniese") assicura nel contempo del possesso desiderato della vita eterna.
- In questa dinamica si inserisce la dialettica secondo la quale *mors tua, vita mea,* dal che anche discende che è bello *pro patria mori* (fonte, come spesso si è detto, di immortalità per gli "eroi", debitamente celebrati, divinizzati e santificati in mausolei appositi: la tomba al milite ignoto, cui autorità laiche e sedicenti irriducibilmente pa-

cifiste recano tuttora corone di alloro, segno di immortalità della fama, con accompagnamento di musiche rituali, inchini e silenziose meditazioni "religiose" e così via).
- Sulla reciprocità psicologicamente vissuta del dare la morte per confermarsi in una sorta di eternità della vita (facendoti morire dimostro a me stesso che "io" sono immortale) ha scritto pagine decisive Freud nei suoi saggi sulla guerra; essi confermano l'insufficienza di ogni spiegazione "economicistica" della bellicosità umana. In generale: solo ponendo la vita nel suo rischio estremo di morte, dimostro a me stesso che sono invulnerabile e immortale. Vi è in generale alla base un problema di "identità" (identificazione nel nome), sicché non è strano che proprio gli adolescenti, travagliati dal problema della loro identità adulta e sessuale, rischino così spesso la vita per futili motivi (ma anche i cosiddetti adulti non sono da meno; ciò si manifesta spesso in concomitanza con gare sportive, la cui origine è, come vide bene Mead, nella sublimazione "pacifica" della guerra).

Al divieto di dare la morte come legge primaria e fondamentale della comunità umana (con i suoi risvolti che rendono il dare la morte appunto desiderabile e addirittura imposto dalle comunità statali; nota bene: non è che gli stati permangano così nello stato di natura, dove ci sarebbe il *bellum omnium erga omnes*; allo stato di natura non c'è nessun *bellum* e questa lettura "politica" è del tutto erronea, benché sia divenuta un "luogo comune") al divieto dell'omicidio si accompagna dunque, come sua legge parallela nel fondare la comunità "umana", **il divieto dell'incesto**, oggetto di tanti studi antropologici e psicoanalitici.
- La cosa, anche qui, sta in questo modo: che una pratica vivente nella "*animalitas*" viene inibita sulla soglia del nome (**in nome del padre**, appunto). Proprio perciò essa è nel contempo resa visibile e desiderabile. Ciò che è vietato, *vuol dire* che è desiderato, nota Freud; in realtà è proprio *il dire* che lo rende desiderabile. Quale la ragione della "desiderabilità"? Forse l'evidenza simbolica per la quale nell'incesto si realizzerebbe una sorta di ricongiunzione con l'origine e quindi un superamento della morte?

- Ma l'essenziale per noi è che ciò che era "impulso" (nella "*animalitas*"), non "desiderio" (poiché il desiderio pertiene solo alla parola), ora lo diviene.
- **Ciò contribuisce a chiarire perché la discesa nel *chasma* della parola è anche discesa nel *chasma* del desiderio sessuale.**
- L'economia della vita, una volta "saputa", diviene economia politica, cioè legge comunitaria istitutiva, con specifiche limitazioni sessuali.
- Al di là delle molteplici ragioni che stanno alla base di queste limitazioni, va notato che c'è comunque sempre qualcosa di "proibito" nell'esercizio della sessualità: si può far questo ma non quello e così via, in queste circostanze e con queste persone ma non in altre circostanze e con altri ecc. (e perciò le "cose vietate" divengono, per lo più "allucinatoriamente", qualcosa di sommamente desiderabile, come osserverebbero sia Aristotele in generale per la sessualità, sia Freud).
- È molto significativo che, a differenza della "*animalitas*", l'esercizio della sessualità umana si ammanti di "privatezza": non è un'azione "pubblica" e in pubblico genera vergogna (e insieme attrazione morbosa, "pornografica"). Non è casuale che Diogene cinico, nella sua radicalità antipolitica e antisociale, provocatoriamente si masturbasse sulla pubblica piazza e soddisfacesse in pubblico i suoi bisogni fisiologici, dove di nuovo è da vedere la connessione con le "zone erogene" che "vanno tenute nascoste" (e perciò rese oggetto di specifico "interesse").
- Bisogna ricordare che la sessualità è ovviamente più antica della legge della parola. È la parola che la "sacralizza" e ne fa il fondamento primo del politico (come in Gige), in quanto la sessualità attesta il *potere generativo* della vita, cioè l'eternità della vita. Retroflettendosi, la parola fa della sessualità quell'antecedente della politica che ne diviene quindi origine e fondamento giustificativo.
- Infatti la complicità esclusiva e, per così dire, "privata", della sessualità accade prima e fuori della legge.
- In termini generali e ideali si può dire che la sessualità è sempre a suo modo "incestuosa" rispetto alla comunità ultrasensibile e asessuata istituita dal "nome": dove, come dice bene Platone, tutti i citta-

dini sono fratelli e sorelle, padri e madri. (Ma le donne, storicamente meno conformate ed educate alla legge del *logos*, hanno sempre creduto poco alle leggi e ai divieti "politici": cose stabilite dagli "uomini"). Ne deriva l'obbligo, per l'uomo politico, di nascondere pubblicamente ogni suo coinvolgimento sessuale (laddove l'esercizio nascosto del "potere" invece lo stimola enormemente - se no a che scopo volere il potere? Si racconta che il capo della polizia sovietica di Stalin girasse in macchina per le strade di Mosca allo scopo di "catturare" e violentare le donne che gli piacessero. Ma c'è anche la sublimazione di tutto ciò nel desiderio del potere in quanto tale o come esercizio erotico "autonomo": ci sono sempre e da sempre dei castissimi Robespierre, ovviamente molto "moralisti", come sempre accade quando la sessualità viene personalmente inibita). I da sempre ricorrenti "scandali" pubblici, quando si svelino i segreti della vita sessuale di sovrani, ministri, principesse fintoribelli e pseudomartiri, con l'accompagnamento di pubblico morboso interesse, sul quale cinicamente speculano gli organi della "pubblica informazione" con la scusa della "libertà di espressione", estrema irrisione ignobile verso coloro che sfidarono davvero il martirio con la loro vita per ottenerla, sono di per sé fenomeni eloquentissimi di ciò che stiamo dicendo. Il fatto che oggi cominci a manifestarsi una direzione opposta (pubblica e ostentata confessione dei propri gusti e delle proprie imprese sessuali da parte di pubblici funzionari statali) è un segno a sua volta eloquente sia della consumazione della tradizionale *politike arete*, sia del generale proporsi del tema politico della "differenza sessuale", il che comporta una conseguente *femminilizzazione* e *smaschilizzazione* della vita pubblica (per es. ministri e capipartito che in pubblico scoppiano pateticamente in lacrime, avendo perso o vinto le elezioni, o essendosi dimessi e così via).

- Per tutto ciò, e per altro ancora, la sessualità è ovunque sottoposta a leggi, limitazioni e divieti (a cominciare dalle regole matrimoniali studiate dagli antropologi): divieti che peraltro la stimolano (l'eros è per sua natura "antisociale": impulso della vita che, dicemmo, è più antico dell'impulso alla comunità sociale umana). Dove questi divieti tendano a sfumare, declina il desiderio di vita eterna e affiora un na-

scosto desiderio di morte: proprio nel cuore della assicurazione economicistica e tecnologica della vita, la vita "vale" meno, perde di scopo e di senso (senza rischio di morte e piacere di contravvenire alla legge, direbbe Freud, il desiderio e poi la vita declina, non ha "valore"; Cesare Musatti per parte sua osservava che la pornografia divenuta lecita e diffusa in ogni angolo di strada o di giornale cessa di essere desiderabile; diventa solo insignificante e noiosa, come il cinto di Venere abbandonato in un angolo dell'Olimpo).

Torniamo a noi. La *politike arete* dicemmo, è complice della vita eterna, essendo complice della parola che, facendo accadere la morte, *desidera* la vita eterna.

- La politica è pertanto **desiderio condiviso.** (Io non posso vivere senza fare politica, dice un mio amico; in realtà dovrebbe dire: non posso morire e perciò devo fare politica, sebbene per primo non creda nella vita eterna, il che è presumibilmente motivo di personale infelicità e contraddizione, come quella dell'ateo che si ostina a parlare di Dio e a polemizzare con gli argomenti degli uomini religiosi).
- La politica insomma è **arte di iscrivere i corpi: nella rinascita e nella verità (nella "scienza").** (Quei "corpi" che la parola ha prodotto retroflettendosi a costituirli appunto come "meri corpi naturali" in base alla differenza dell'anima, cioè del significato ultrasensibile che la parola è).
- Politica come **scrittura del desiderio attivo**: si ricorderà che il vecchio e pio Cefalo ne è escluso, essendo escluso dal desiderio, e anzitutto dal desiderio sessuale, da lui espressamente respinto. Egli è pertanto fuori dalla politica e dal dialogo "fondativo" della *Rep.*, pur incarnandone significativamente l'esordio. La religione come "oppio individuale", potremmo ribadire; come "oppio dei popoli" essa diviene invece strumento politico del desiderio di un altro, cioè del sovrano o del prete alla Voltaire.

Da tutto ciò discendono i **segni politici**: segni del potere, *vexilla regis* ("*Vexilla regis inferni*", dice Dante quando è al cospetto di Lucifero conficcato nel lago ghiacciato di Cocito, nel fondo dell'inferno).

- Essi sono, al tempo stesso, rivelazione e velamento (ri-velare esprime la duplicità dello svelare e del velare) del desiderio sotteso.
- L'analogia sessuale è ben evidente: il vestito è un ri-vestimento e una ri-velazione, poiché proprio la *nudità* non è che un effetto del velamento (Adamo ed Eva si "scoprono" nudi, dopo aver acquisito il "sapere" del bene e del male, cioè, seguendo alla lettera Aristotele, dopo aver acquisito la parola, la *vox significativa*. Allo stesso ordine di considerazioni va ricondotto il segno del "cinto").
- Infatti la "politica sessuale" ha da sempre i suoi segni nel "rivestire" e "mascherare", insieme rivelandola, la natura complementare del desiderio maschile e femminile, secondo modalità storicamente contingenti (ora si mette in mostra il seno femminile, ora lo si nasconde e così via: il tutto appare francamente "ridicolo" e "futile" all'intelletto, ma anche la "opposizione alla moda e a ogni moda" finisce, manifestandosi nei suoi modi, per restare catturata da ciò che combatte). Il modo di proporsi dei corpi, la pro-posta e la risposta affidata alla "moda" è segno efficace di ciò che "ora" è desiderabile nell'uomo e nella donna (con i relativi mascheramenti e allusioni al contrario). La moda insomma esprime sul piano sociale quella corresponsione pubblica che in sostanza maschera la complicità segreta della privatezza, a suo modo sommamente identificante e socialmente disidentificante, dell'atto sessuale.

Ribadire la nudità, s-velarla, è un ribadire il valore del segno come oggetto trasferale portatore del desiderio.
- Gige, che vede la regina nuda, deve *morire*: già ci siamo chiesti cosa significhi questa morte molto "rituale". Indubbiamente essa esprime quella violazione della legge del nome (del "padre") che il desiderio sessuale è, e che dalla legge va appunto repressa. Ma la repressione è poi anche il compimento del represso (cioè Gige è invitato a fare proprio ciò che desidera, il che non solo lo affrancherà dalla pena, ma lo renderà re, cioè incarnazione e garanzia della legge che lui stesso ha violato: tutto ciò apparirebbe assurdo, senza le considerazioni che abbiamo svolto sin qui; invece è molto "logico" e necessario. Si pensi del resto al costume tradizionale un tempo diffuso:

il giovane insidia la giovane, figlia di un padre che la tiene gelosamente segregata; tenta in tutti i modi di ottenerne segretamente i favori sessuali; infine, per ottenerli, la chiederà in sposa e il padre allora acconsentirà e anzi imporrà per legge - la consumazione del matrimonio - ciò che prima vietava; col che il giovane diviene a sua volta sposo e padre geloso e così via: microcellula "politica").
- Gige affronta la "piccola morte" sessuale, in complicità privata con la regina, e poi il "matrimonio riparatore" consentirà il trasferimento della vita eterna (attinta con l'atto sessuale) a fondazione politica della legge comunitaria: tutti diventeranno eterni tramite la partecipazione "simbolica" all'amplesso del re e alla conseguente legge del "nome" (in nome del re sei eterno). In questo senso è a sua volta significativo che si dubiti, da parte degli studiosi, che Gige sia un nome di persona: forse nomina una stirpe di sovrani; infatti Gige non ha propriamente nome, sino a che, congiuntosi con il *chasma* della donna, non diventerà sovrano, personaggio "eponimo", nome "pubblico".
- In altri termini: nel gioco di sguardi tra Gige e la regina si vede ed è visto *ciò che non si doveva vedere perché "non si può" vedere: la legge soprasensibile della parola.* Si vede ciò che la parola vieta, cioè la sua radice complementare. Naturalmente "ciò che non si deve vedere" diviene automaticamente oggetto del desiderio e quindi compimento di quel desiderio della vita eterna (desiderio implicitamente iscritto nell'atto sessuale prima che la parola vi retrofletta il suo desiderio "saputo") che è insieme fondazione del "politico" e della legge. Per tutte queste ragioni, Gige, che ha "osato" (che ha osato "vedere", in realtà che ha osato "parlare", cioè "sapere" ciò che ha visto - ma a parlare, si ricorderà, è in realtà la regina, la donna, e questo può essere spunto di ulteriori considerazioni; anche, per esempio, che è Eva a porgere il frutto proibito ad Adamo), Gige dunque sarà re.

Quindi, fondando il segno e il "valore" trasferale del segno, la politica non è lì per fare segno a una "cosa presupposta" al segno. Questa credenza ingenua e "naturalistica" (prefilosofica) è quella che

condivide la scienza, nella sua rozza semiotica. (Tutta la semiotica, come "scienza particolare", inevitabilmente lo è).
- **Il segno è lì per far segno a se stesso, cioè al suo "valore", al suo significato ultrasensibile.**
- Questa retroflessione del segno in se stesso e su se stesso "avvalora" il corpo, rendendolo "desiderabile", "oggetto del desiderio".
- È infatti la parola che rende desiderabili le cose, che le costituisce come oggetti del desiderio antropologico (già osservammo: l'infante non desidera il seno, lo vuole).
- E la stessa costituzione delle cose come "mere cose", prive di significato o in loro stesse indifferenti, costituzione operata dalla scienza moderna e dai segni della matematica, obbedisce in realtà a un desiderio di "oggettivazione" (già implicito nella parola) che sottopone le cose a uno specifico desiderio di potenza e di controllo. Ciò che la filosofia e la scienza chiamano volontà di verità e che Nietzsche traduce in volontà di potenza.

Ora, i segni politici (le insegne del potere) svolgono la medesima funzione di svelamento-rivelazione del potere, cioè del desiderio che vi è sotteso.
- Rivelare il progetto politico, renderlo noto a tutti i cittadini, nasconde nel contempo un *arcanum* che si intrama nelle complicità nascoste del potere, ovvero di coloro che fattualmente lo detengono.
- Il potere tiene segreta la violenza che esso fatalmente promuove, nel suo mascheramento del desiderio di vita eterna, desiderio che esso condivide in modo complice con i sudditi, ma che poi persegue per conto suo (creandosi, si potrebbe dire, la propria personale piramide). Il potere cioè, in quanto desiderio di vita eterna, **prende possesso della parola (ovvero, il che infine è il medesimo, come intuiva Smith, del denaro), cioè del significato ultrasensibile del desiderio e dei suoi segni trasferali (parola e denaro, appunto).**
- **Proprio per ciò (proprio perché consente questa presa di possesso) il potere stesso è sommamente oggetto di desiderio.**
- Tutti, in sostanza, vogliono il potere, cioè il dominio della vita eterna. E poiché, come mostrava Foucault, "il potere circola", il deside-

rio non investe soltanto il potere politico-istituzionale, ma attraversa l'intera società: ognuno vuole "potere" su qualcun altro, cioè, in sostanza, sul suo complementare, scontandone l'inconseguenza (l'uomo sulla donna, il padre sui figli, il dirigente sull'impiegato ecc.; Nietzsche diceva, ironicamente: "Anche i facchini vogliono i loro ammiratori"). In cambio il "potente" promette al sottoposto quel simulacro di vita eterna (di "significato") che immagina di procurarsi sottomettendolo ("Quando sarai come me...", "Obbedisci per il tuo bene..."; in realtà per il *mio* bene, poiché, identificandomi col potere che esercito, identificandomi col "nome", di padre ecc., attingo l'universalità eterna del significato; il che spiega perché, per difendere un potere, talora anche effimero e insignificante, l'uomo sia pronto a combattere sino al punto di rischiare la vita).

Ciò di cui si dà vanto il progetto "democratico" (lo stato democratico moderno) è di rendere finalmente "pubblico" l'*arcanum* del potere, cioè di renderlo noto a tutti, di svelarlo e smascherarlo tramite l'"informazione" (il "giornalismo" che, dalla Rivoluzione francese in poi, "informa la pubblica opinione" per sottrarla agli *arcana* del potere politico ed economico).
- Purtroppo questo progetto si è via via rivelato ingenuo e ingannevole (In realtà è un episodio interno e un effetto della dinamica moderna del segno e del linguaggio, come vedremo tra breve).
Ingenuo: perché non comprende che il velamento è una necessità strutturale del segno, cioè del desiderio: un potere s-velato nella sua realtà effettiva non è più desiderabile; Venere senza il cinto non è più Venere; un segno ridotto a mera cosa non è più un segno.
Ingannevole: perché proprio l'informazione (il "giornalismo") stabilisce di fatto un nuovo potere occulto, spesso in nessun modo diverso o migliore di quello che denuncia. Il possesso dei segni dell'informazione, ammantati, come quelli del potere, di ipocrita moralismo, degenerano inevitabilmente e producono effetti noti: il "giornalismo" non informa affatto, ma anzi disinforma sistematicamente e "scientificamente" (scientemente), tace di ciò che davvero importa, diffonde futilità e corruzione delle anime, produce mostri e

violenza esattamente come il potere che critica e col quale, se vi riesce, entra in una contesa politica mortale. (Non a caso i colpi di stato dei nostri giorni si preoccupano anzitutto di occupare il palazzo della televisione.)

Nondimeno è importante anche comprendere che col progetto "democratico" **il segno stesso (la parola, il linguaggio, la scrittura) viene allo scoperto.**

L'arcano del potere e del desiderio (del potere del desiderio) diviene visibile nella sua dominazione.

- Questa è appunto la nostra scena auto-bio-grafica, quella sulla quale dall'inizio ci stiamo muovendo, cioè il teatro della parola che qui viene esibito: messa in mostra di quella volontà di sapere (sapere cosa c'è dietro le figure "mondiali" della democrazia, del "giornalismo", della "informazione") che sicuramente è mossa a sua volta da una figura e da un retroscena del desiderio (il nostro desiderio): esso non può che restarci largamente sconosciuto (in termini semplicissimi: perché lo facciamo? che desiderio muove il nostro odierno "filosofare" così come filosofiamo?)
- Certo, possiamo dire: vi è in noi il desiderio di mettere in scena una figura di distacco da quel tipo di volontà di verità che ci caratterizza nei nostri saperi (a partire dalla scienza politica), mostrandone il retroscena di volontà di potenza che lo abita (per utilizzare il lessico di Nietzsche). E per esempio vi è il desiderio della denuncia, a sua volta "politica" (il teatro, dicemmo, è sempre "politico"), della violenza e della follia dei saperi tecnologici odierni nei loro aspetti mortificanti il desiderio profondo di complementarietà che caratterizza in generale la vita; quindi mortificanti la vita.

Questo venire in luce del desiderio dietro il segno, questo svelarsi della dinamica semiologica del desiderio (con il suo segreto rimosso), **è lo smascheramento della dinamica del segno: si vede cosa il segno copre.**

- I primi a mettersi per questa via furono i cosiddetti "maestri del sospetto": Marx, che svelò cosa si muove dietro i segni dell'economia

politica; Nietzsche, dietro i segni della scienza in generale; Freud, dietro i segni della sessualità. Husserl poi proseguì a suo modo l'impresa tematizzando i segni che denunciano la "crisi delle scienze europee", intesa come crisi di civiltà e crisi di senso per la vita.

- In generale si potrebbe leggere tutto il cammino della filosofia del XX secolo (la sua "politica occulta", talora anche a lei stessa) come uno svelamento della natura profonda del segno. Alcune tappe cruciali potrebbero così sinteticamente ricordarsi:

Riduzione "semiotica" di tutte le cose a segni (Peirce).

Riduzione della realtà a interpretazione (Nietzsche, Peirce, Heidegger ecc.).

Centralizzazione del problema del linguaggio nelle due versioni antagonistiche della logica formale e dell'ermeneutica.

Semiotizzazione e cibernetizzazione di tutti i saperi (il modello informatico invade tutta la scienza dalla neurologia alla cosmologia).

Svolgimento di un pensiero "tecnico" inteso come cibernetica applicata (sua macroconseguenza attuale: la globalizzazione economica del pianeta).

- Tutto questo insieme si potrebbe riassumere come **progetto "politico" della scienza (la quale poi è in larga misura erede della "metafisica" trascritta matematicamente, e tuttavia non è solo questo).** (Già la trascrizione matematica esige una specifica "genealogia" che nessuno è stato ancora in grado di fare).

- Parte eminente di questo progetto è la distruzione della cultura e della scuola "umanisticamente" intese (in cambio di promesse "economiche" di salvaguardia della vita eterna per "la società" e "i vostri figli"): evento che è sotto gli occhi di tutti, o di tutti coloro che non sono ancora ciechi.

- D'altra parte, a cosa questo progetto realmente conduca non si può dire. Chi vi è soggetto e ne è accecato, dice solo favole ideologiche e fantasie di comodo; chi si limita ad avversarlo non può sapere a quali intrecci di pratiche esso è destinato e darà imprevedibilmente vita, con esiti che supereranno di molto i nostri giudizi, i nostri pregiudizi e le nostre paure (c'è da aspettarsi, come sempre, che bene e male vi

si intreccino in molti problematici modi; di certo cambierà nel tempo la nostra figura di "soggetti").

Ma intanto vi è una cosa importantissima che, alla luce della nostra genealogia, è sin d'ora possibile dire e osservare: lo svelamento di ciò che il segno, ogni segno, ricopre (cioè il desiderio) **fa inevitabilmente segno verso la progressiva "riduzione" del segno a mero desiderio (alla sua "verità" nascosta).**

E cioè infine alla abolizione dell'abbaglio del segno. (Il che non significa affatto ritorno a supposte "cose naturali", a un'ingenua "onto-logia" della realtà "genuina", a un immediato essere naturale del mondo com'è, senza mediazioni o interpretazioni: queste sciocchezze, nel nostro tempo, non possono mancare, e infatti non mancano, come ideologico desiderio di via d'uscita e di fuga; purtroppo per loro, parlano di un mondo che non è mai esistito e che di principio e di fatto non può esistere, ovvero per il quale la nozione di esistenza è priva di senso).

- L'abolizione dell'abbaglio del segno dà luogo alla costante, ossessiva, dissacrazione dei segni, di ogni segno, del potere che esso significa e del "valore" che intende rappresentare. Dissacrazione del cinto. Dissacrazione largamente "sessuale" (è ovvio che sia così; per tutto ciò che abbiamo detto nella nostra genealogia del politico, è ovvio che questo sia un punto strategico essenziale - quando mai del resto non lo è stato?). Per esempio: dissacrazione della "verginità" femminile; oppure sua "riconsacrazione" polemica e immaginaria e così via.

La dissacrazione del segno, della sua "autorità", del suo potere, comporta allora, come conseguenza socio-politica, **la rivalutazione di *tutti i desideri*, non più in alcun modo "schermati" dal segno (il che è ovviamente problematico).**

- Se dietro il segno c'è il desiderio ed è questo ciò che "avvalora" il segno (s-velato nel suo velamento "arcano"), allora il desiderio stesso viene assunto come "valore in sé".

- In altri termini: rivalutazione dell'individuo "biologico" nella sua pura vita desiderante (in questa direzione sono significativi i contributi di Giorgio Agamben).
- A questa "esigenza" universale ormai si arrendono tutti i poteri, anche le chiese, le istituzioni, i partiti politici notoriamente conservatori ecc. Nessuno osa contrastarla; essa sarebbe infatti un tratto irrinunciabile della "sensibilità" e della "coscienza" contemporanee, senza eccezioni da New York a Mosca, da Roma a Pechino: fine di ogni "dignità" e "autorità" delle istituzioni politiche e dei loro rappresentanti. Costoro devono quanto meno "mostrare" di essere al servizio del desiderio appagato di ognuno: ogni eventuale *gaffe* in proposito segnerebbe la fine della loro carriera politica.
- Va aggiunto che in questa direzione spingono potentemente i mezzi di informazione, molto "interessati" a farsi protettori del desiderio pubblico nella loro lotta a morte con i poteri politici tradizionali (lotta di potere).

Questa salvaguardia del diritto dell'individuo a essere felice (cioè a realizzare i suoi desideri) è peraltro ambigua.
- Nella semiotizzazione universale (informazione universale, diffusione universale dell'alfabeto cibernetizzato) l'individuo non è più da tempo "sostanza" (un'avventura che è cominciata con Locke, Hume e Kant).
- Ora esso è totalmente ridotto a segno e immagine del desiderio affrancato da ogni "universale" (da ogni significato o da ogni nome universale, e perciò da ogni *appartenenza* "circoscritta").
- L'universale è a sua volta "ridotto" alla indefinita possibilità di **occasioni** per tutti (occasioni di esaudimento dei desideri, occasioni che comportano soprattutto l'imposizione mediatica di sempre nuovi desideri: desiderio di desideri; ne deriva che tutti sono indotti a comportamenti omogenei e conformisti e chi non li segue è socialmente penalizzato come un colpevole).
- **Ma tutto ciò infine non abolisce affatto il dominio "illusionistico" del segno, bensì riduce tutti i segni e i loro signifi-**

cati all'unico segno trasferale di illimitata universalità: il segno del denaro e la sua forza omogeneizzante quantificatrice.
- L'individuo è così soggetto alla logica esasperata del denaro (del capitale finanziario), in quanto il denaro è mezzo e segno di traducibilità assoluta: logica del mercato e della borsa mondiale che agisce "in tempo reale" (in realtà, nel più immaginario e irreale carattere del tempo: azione che peraltro traduce l'"irrealtà" in realtà posticcia, l'astratto in concreto, come dicevano Marx a proposito delle categorie economiche e Whitehead a proposito delle categorie scientifiche).
- Ora l'individuo "vale" esclusivamente per le "occasioni" delle quali dispone, cioè per la completa traduzione della sua esistenza in quantità di denaro spendibile sul mercato delle infinite "merci" (anche i prodotti cosiddetti spirituali e culturali sono totalmente assimilati alla logica della merce, spesso "velata" con la dizione di "servizio offerto"; il fatto è che i consumatori massificati di questi "servizi" confondono il godimento della pura occasione in sé - la mostra, il concerto - col significato che essa potrebbe avere, e che talora effettivamente ha, se qualcuno si fosse davvero preoccupato di renderli capaci di coglierlo).
- Alla stessa "logica" qui succintamente descritta appartiene anche la riduzione dell'universale a fenomeno massificato di "indignazione universale": reazione "morale" (innescata dai "media" sia a proposito sia a sproposito) non appena l'"individuo" non sia "rispettato" (nel suo diritto "biologico" e nei suoi "desideri", reali o supposti).

Al di là di queste ambiguità inevitabili, che discendono appunto dalla ingenua pretesa di "svelare l'arcano dei segni dicendo e mostrando le cose come stanno", c'è poi da notare che la difesa "politica" della vita, universalmente diffusa, **di fatto retrocede l'uomo alla pura *animalitas* (biologicamente intesa).**
- Ciò comporta, come evidente conseguenza, la cancellazione di ogni soglia formata da figure "storiche" sorte all'interno di pratiche di vita e di sapere differenti e concretamente caratterizzate: le differenze di cultura e di tradizione vengono sempre più rapidamente svuotate, sino alla loro traduzione in mere "occasioni" turistiche. Cancellando

ogni legame dell'individuo col suo passato interpretato secondo pratiche di vita autonomamente svolgentisi, resta solo la logica di mercato e l'identità astrattamente biologica. In pratica ognuno resta depositario solo di quei "diritti" che la logica del mercato, in un modo o in un altro, può tradurre in "convenienza" (un esempio eloquente è la brutale ammissione delle autorità internazionali del fatto che la tecnologia avariata e nociva, nonché le scorie produttive, sono regolarmente "esportate" nel terzo mondo, come luogo economicamente più "conveniente" allo scopo; analoga è l'ammissione, anch'essa "ufficiale", che la produzione del cosiddetto terzo mondo copre più del 60% della produzione mondiale, ma ne ricava un guadagno che è meno del 40% rispetto ai lavoratori dell'Occidente altamente industrializzato, con uno sfruttamento palese, non più celabile, cui si accompagna la devastazione dei territori, delle tradizioni, delle identità, di ogni "valore" in favore del "valore" del capitale finanziario universalmente esportabile).
- Filosoficamente, tutto ciò non è che il trionfo di quel "naturalismo" scientifico che a suo tempo denunciò Husserl: significato che toglie se stesso "eternizzandosi" nella società tecnologicamente avanzata.
- In parallelo: agendo direttamente sulla dinamica del segno, il progetto tecnologico investe il linguaggio medesimo, "riducendolo" a *segno cibernetico*. Il che equivale al toglimento di ogni significato che non sia l'ultrasensibile stesso reso oggetto producibile *a piacere*.
- **Ambiguità di un segno che, col toglimento del significato, allude a una sorta di *continuum* a-cronico e a-topico, che si presenta come segno diretto, come immagine immediata della "vita eterna"** (Già osservammo che proprio a questo "arcanamente" mira il progetto "politico" della scienza moderna: controllo e produzione della vita come elargizione di "vita eterna").

Tutto ciò mette apertamente in scena il **progetto politico** profondo che ci conduce:

Progetto di una nuova "antropologia".

- Ora si spiega compiutamente il sottotitolo del nostro corso: "Filosofia e antropologia"; si è cercato di mostrare che questo pro-

getto è, per così dire, in cammino sin da Platone, cioè dalla instaurazione "metafisica" della "scienza politica".
- Il "nuovo uomo" tecnologicamente progettato è avviato alla instaurazione nei "corpi" (dapprima "cartesianamente" ridotti a mere estensioni e poi a mere "simulazioni") della eternità ultrasensibile del significato: vita eterna "elettronica" in lotta contro la morte (supposta "naturale").
- In questo senso vanno intese le odierne "informazioni" di massa che parlano delle "mappe genetiche" dell'uomo e lasciano intendere la possibilità che la morte non sia altro se non un tratto del DNA, responsabile dell'invecchiamento delle cellule (sogno faustiano dell'eterna giovinezza). Lo stesso è da dire dei dibattiti sulla clonazione e delle innumerevoli chiacchiere ideologiche che essi suscitano. Il che non significa che tutte queste "cose scientifiche" non siano assolutamente serie e importanti; il problema è che le nostre categorie di pensiero non sono per nulla all'altezza del problema. L'analisi genealogica della *politike arete* qui tentata vuole essere un contributo *sui generis* per una comprensione più adeguata ed efficace. Qualcosa di simile alla introduzione a una nuova "etologia umana".

Nel senso sopra detto abbiamo parlato di **scrittura "politica" dei corpi.**
- Il suo tratto contemporaneo non deve farci dimenticare che **da sempre la "scrittura dei corpi", cioè la loro "iscrizione" nella logica del segno o del doppio, *è la politike arete.***
- Messa in scena del corpo iscritto, del suo "teatro", come luogo di iniziazione e di formazione delle "anime sociali": esse sono "spettatrici" di questa messa in scena e vi si riconoscono rispecchiate per riflesso.
- Da sempre in questo "teatro politico" si iscrive il desiderio originario: **desiderio di complementarietà che, tramite il sesso e la parola, renda possibile il sogno del ritorno nella vita eterna.**
- Desiderio del "paradiso terrestre" (a questo spesso si riducono le "utopie politiche"), ove appunto è assente la morte.

- Il che genera, come abbiamo variamente mostrato, quella complicità dell'arte politica con la vita eterna che governa la natura "arcana" del progetto politico stesso.

Natura arcana, ma soprattutto ambigua, di ogni *politike arete* (donde la ricorrente tentazione an-archica di rimozione totale della politica e dello stato: tentazione in cammino, in Grecia, sin dal tempo di Platone con i cinici, che a loro modo, in polemica con Platone, si rifacevano a Socrate).
- **La *politike arete*, fondandosi sulla struttura comunitaria del nome (della parola), getta l'uomo nel *chasma* della morte (contropartita del carattere ultrasensibile del significato della parola). Perciò essa stessa, la *politike arete*, utilizzando la parola e mettendola in scena a suo modo, offre all'uomo a suo modo salvezza e riparo dalla morte.**
- In questo senso la "scienza politica" come progetto di vita eterna è in cammino, come dicemmo, dalla politica filosofica di Platone, cioè dalla instaurazione della filosofia e del suo *logos*.

Aver cercato di mostrare ciò non è altro che la nostra scena, il nostro "teatro" (filosofico), la nostra messa in scena: *scrittura* che pratica ancora la filosofia *circo-scrivendola*.
- Scrittura che, rivelando il "retroscena" della scienza politica nel teatro filosofico di Platone, non può ignorare o far finta di non avere essa stessa un retroscena (se lo facesse, ricadrebbe in quell'"arcano" che denuncia e perciò in una qualche forma di violenza inconsapevole).
- Proprio perciò questa scrittura si inibisce la pretesa di indicare "veritativamente" il luogo, o i luoghi, nei quali è oggi in cammino la figura futura della *politike arete*.
- Si inibisce cioè la pretesa "teorica" della verità e l'esercizio tacito dell'universale.
- Si inibisce la "superstizione" di "dire" *il* luogo della verità della politica al di là della sua genealogica comprensione: **ogni parola è infatti già giocata dal suo oscuro desiderio e questo è effetto di**

intrecci di pratiche di vita, di parola e di sapere cui siamo soggetti senza saperlo.

Solo, questa conclusione, in tutti i sensi provvisoria, suggerisce, o accenna alla possibilità che la *politike arete* e il destino dell'antropologia siano in gioco in ogni luogo in cui:
- l'individuo, ridotto all'astratto universale "biologico" ed "economico" (e cioè manipolato dall'economia dell'informazione e del denaro, e perciò di fatto de-universalizzato e de-istituzionalizzato, ma ridotto a tramite di pure "occasioni" finanziarie), si trova nella travagliata ricerca di un'*identità*.
- O ancora, in ogni luogo in cui, ciò che non ha avuto voce in quel consesso di "uomini" e di "ateniesi" la cui scena fondativa è l'origine della nostra *politike arete* sul punto di divenire planetaria, possa, quella parola, "genealogicamente" ottenerla, per istituire un confronto autentico e davvero complementare.
- Non si tratta in prima istanza di una esigenza "moralistica" o di "astratta giustizia": **si tratta ancora di noi, della nostra auto-biografia, della nostra identità segnata dalla sua complementarietà costitutiva, cioè dall'altra voce che ci ha dato voce, ma che è da tempo, o da sempre, rimossa e fraintesa.**

Nella misura in cui potesse fare questo, allora il nostro teatro filosofico attingerebbe la sua effettiva "virtù" politica:
- luogo "convenuto" nel segno di una nuova **complicità**, che lascia all'**altro** l'azione che gli è "propria", lasciandolo nel contempo "altro", pur consentendogli e favorendogli l'accesso alla comprensione del nostro destino e della nostra "logica".
- Senza la quale è difficile immaginare che l'altro possa a sua volta accedere al "proprio", il che non significa che debba riprodurla e idolatrarla, ripetendo, per così dire, gli stessi errori.
- Nel che si esprime in ultimo (si può star certi) il *nostro* attuale desiderio di vita eterna, sensatamente e "politicamente" esperibile solo nella complementarietà attuata di un complice *riconoscimento*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Agamben, G., *Homo sacer*, Einaudi, Torino 1995.
Aristotele, *Opere*, Laterza, Roma-Bari 1973 sgg.
Artaud, A., *Il teatro e il suo doppio*, Einaudi, Torino 1968.
Blanchot, M., *L'infinito intrattenimento*, Einaudi, Torino 1977.
Bruno, G., *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Dialoghi italiani*, Sansoni, Firenze 1957.
Caizzi Decleva F., *Il nuovo papiro di Antifonte*, in AA.VV., *Protagora, Antifonte, Posidonio, Aristotele*, Olschki, Firenze 1986.
Calabi, F., *Gige*, in Platone, *La Repubblica*, trad. e commento a cura di M. Vegetti, Dipartimento di filosofia dell'Università di Pavia, Pavia 1995.
Cartesio, R., *Discorso sul metodo*, Postfazione di C. Sini, Mondadori, Milano 2000.
Cazzullo, A., *La verità della parola*, Jaca Book, Milano 1987.
Id., *Il concetto e l'esperienza. Aristotele, Cassirer, Heidegger, Ricoeur*, ivi, 1988.
Colli, G., *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1978.
Deleuze, G.- Guattari, F., *Mille piani*, Enciclopedia Treccani, Roma 1987.
Derrida, J., *La disseminazione*, Jaca Book, Milano 1989.
Diogene Laerzio, *Vite dei filosofi*, Laterza, Bari 1962.
Dizionario delle antichità classiche di Oxford, Campitelli, Roma 1963.
Foucault, M., *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino 1977.
Frazer, J.G., *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1965.

Freud, S., *Il disagio della civiltà*; *Al di là del principio di piacere*; *Considerazioni attuali sulla guerra e la morte*; *Perché la guerra?*; in *Opere*, Boringhieri, Torino 1967 sgg.
Gastaldi, S., *Dikaion/dikaiosyne*, in Platone, *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, cit.
Gorgia, *Encomio di Elena*, in *Sofisti*, a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1967.
Gragnani, C., *A tempo perso*, Lugano 2000.
Havelock, E.A., *Cultura orale e civiltà della scrittura: da Omero a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1973.
Id., *La Musa impara a scrivere*, ivi, 1987.
Hegel, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1965.
Id., *Lezioni di filosofia del diritto*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1993.
Heidegger, M., *Essere e tempo*, Bocca, Milano 1953.
Id., *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano1987.
Hobbes, Th., *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1974.
Husserl, E., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961.
Kallir, A., *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, Spirali, Milano 1994.
Kant, I., *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955.
Kerényi, K., *Miti e misteri*, Boringhieri, Torino 1979.
Lacan, J., *Le Séminaire XI*, Seuil, Paris 1973.
Mandeville, B., *La favola delle api*, Le Lettere, Firenze 1995.
Merleau-Ponty, M., *La natura*, Cortina, Milano 1996.
Morris D., *La scimmia nuda*, Bompiani, Milano 1968.
Mead, G.H., *Mente, Sé e Società*, Barbera, Firenze 1966.
Nietzsche, F., *La nascita della tragedia*; *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*; *Frammenti postumi 1869-1874*; *Al di là del bene e del male*; *Genealogia della morale*; *Frammenti postumi 1887-1889*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972 sgg.
Paci, E., *Sulla fenomenologia del negativo*, in "Aut Aut", n. 140, 1974.
Peirce, C.S., *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1965 sgg.

Platone, *La repubblica*, 2 voll., Rizzoli, Milano 1981.
Id., *La Repubblica*, a cura di M. Vegetti, cit.
Id., *Critone*; *Fedone*; *Protagora*; *Gorgia*; *Eutidemo*; *Cratilo*; *Simposio*; *Fedro*; *Parmenide*; *Teeteto*; *Sofista*;*Repubblica*; *Politico*; *Leggi*, in *Opere complete*, Laterza, Bari 1974.
Id., *Lettere*, Laterza, Bari 1948.
Schmitt, C., *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.
Schopenhauer, A., *Scritti postumi (1804-1818)*, Adelphi, Milano 1996.
Sini, C., *Il luogo dell'inconscio*, in *Kinesis*, Spirali, Milano 1982.
Id., *Semiotica e filosofia*, Il Mulino, Bologna 1978.
Id., *I segni dell'anima*, Laterza, Bari 1989.
Id., *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.
Id., *Il profondo e l'espressione*, Lanfranchi, Milano 1992.
Id., *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.
Id., *Teoria e pratica del foglio-mondo*, Laterza, Roma-Bari 1997.
Id., *Idoli della conoscenza*, Cortina, Milano 2000.
Id., *La mente e il corpo*, Dispense, Cuem, Milano 1998.
Id., *L'origine del significato*, Dispense, Cuem, Milano 1999.
Smith, A., *La ricchezza delle nazioni*, Utet, Torino 1950.
Tolstoij, L., *La morte di ivan Illich*, trad.it., Feltrinelli, Milano 1996.
Tucidide, *Le storie* , Sansoni, Milano 1967.
Vegetti, M., *Katabasis*, *Trasimaco*, *Glaucone*, in Platone, *La Repubblica*, cit.
Vico, G.B., *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1977.
Wittgenstein, L., *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1989.
Wright, Ch., *L'evoluzione dell'autocoscienza*, Spirali, Milano 1990.